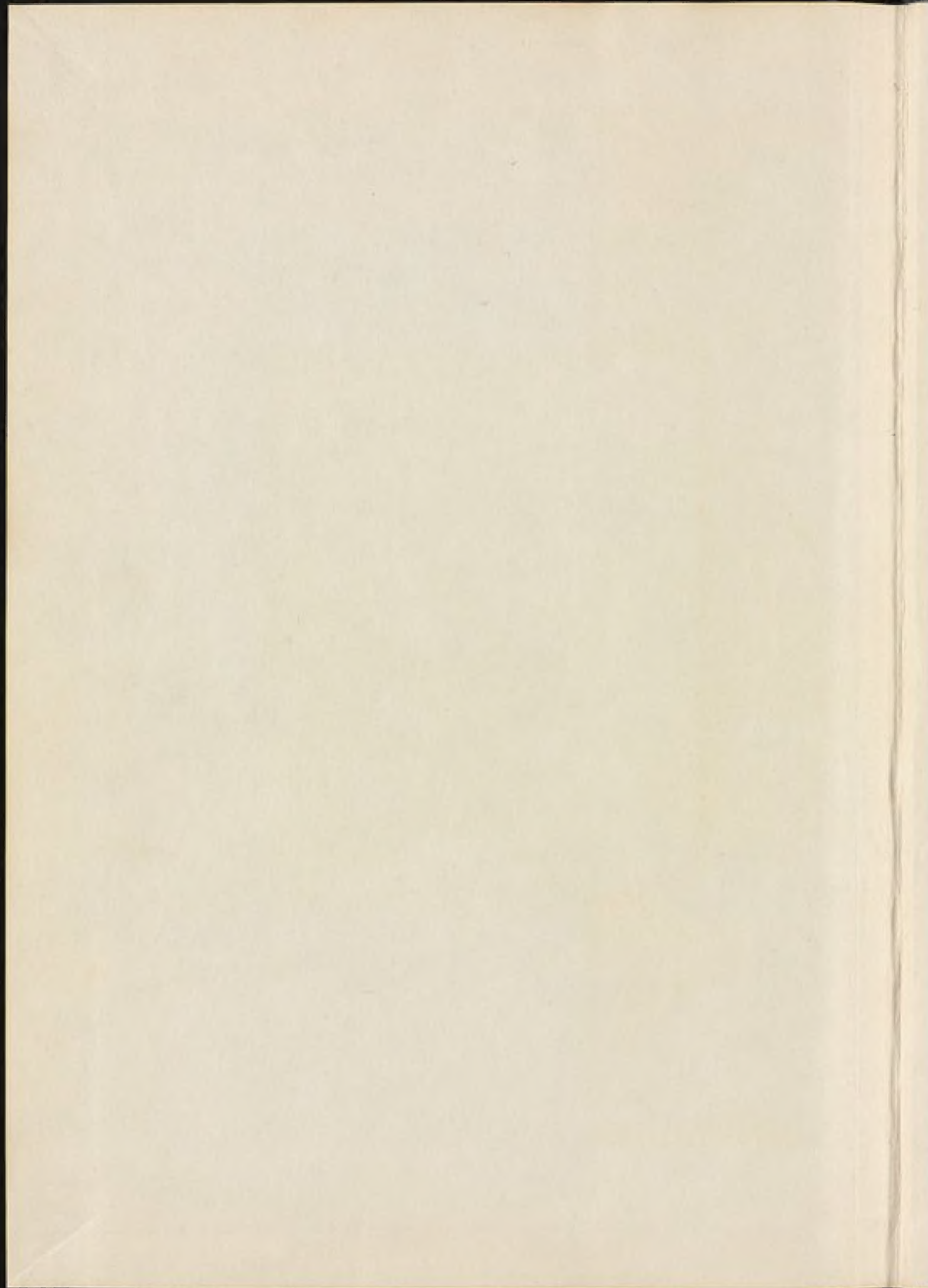




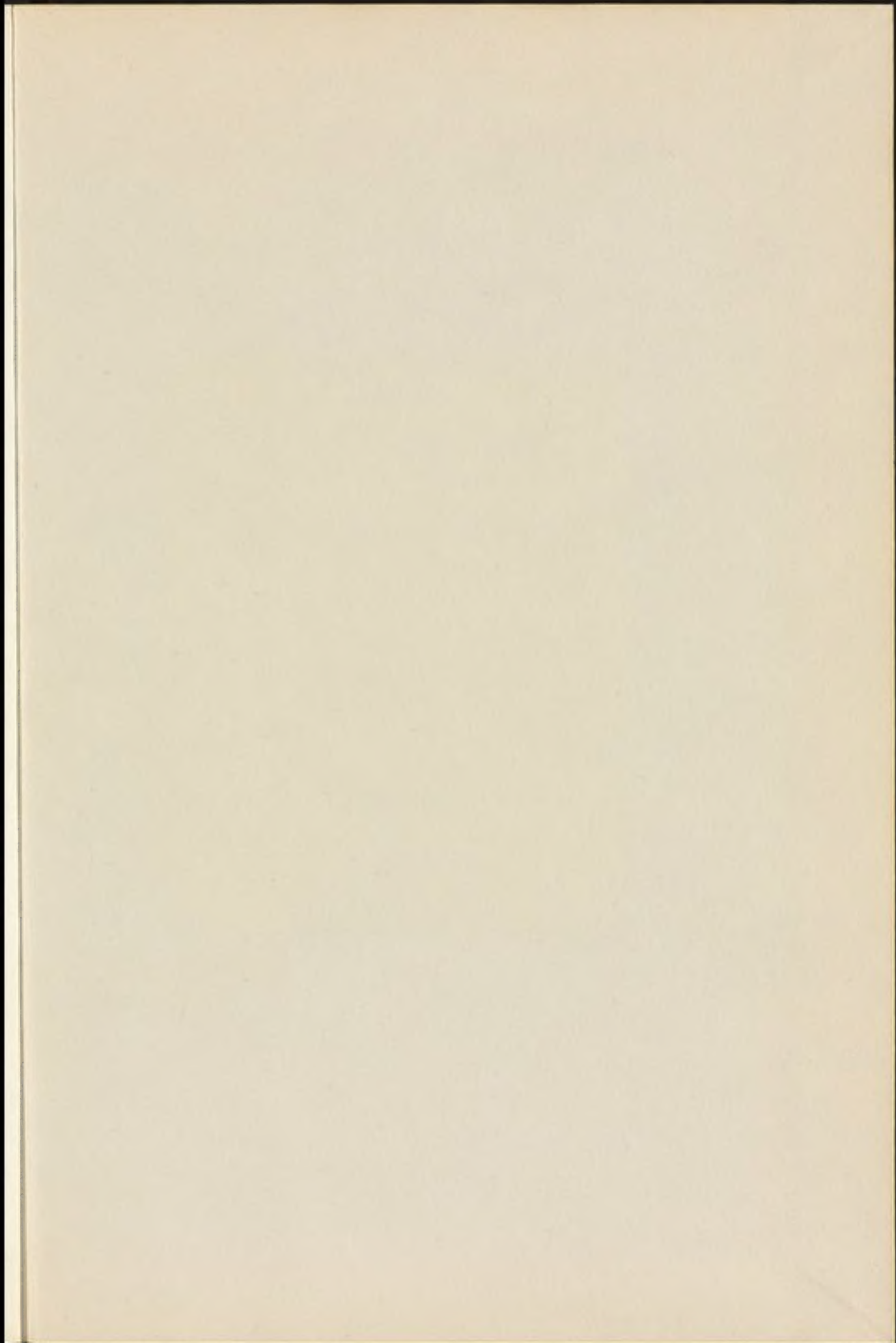


THE LIBRARIES  
COLUMBIA UNIVERSITY

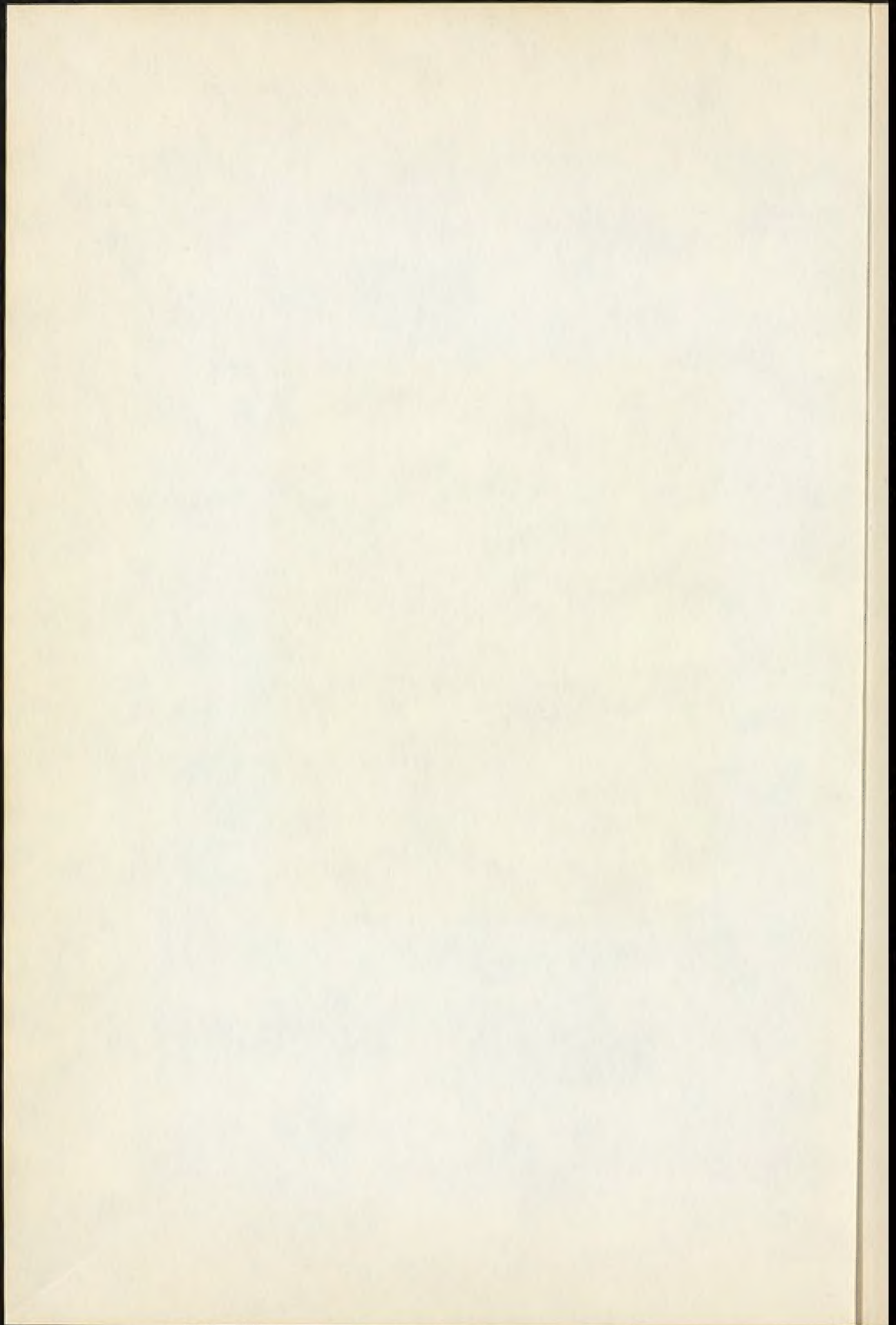
GENERAL LIBRARY

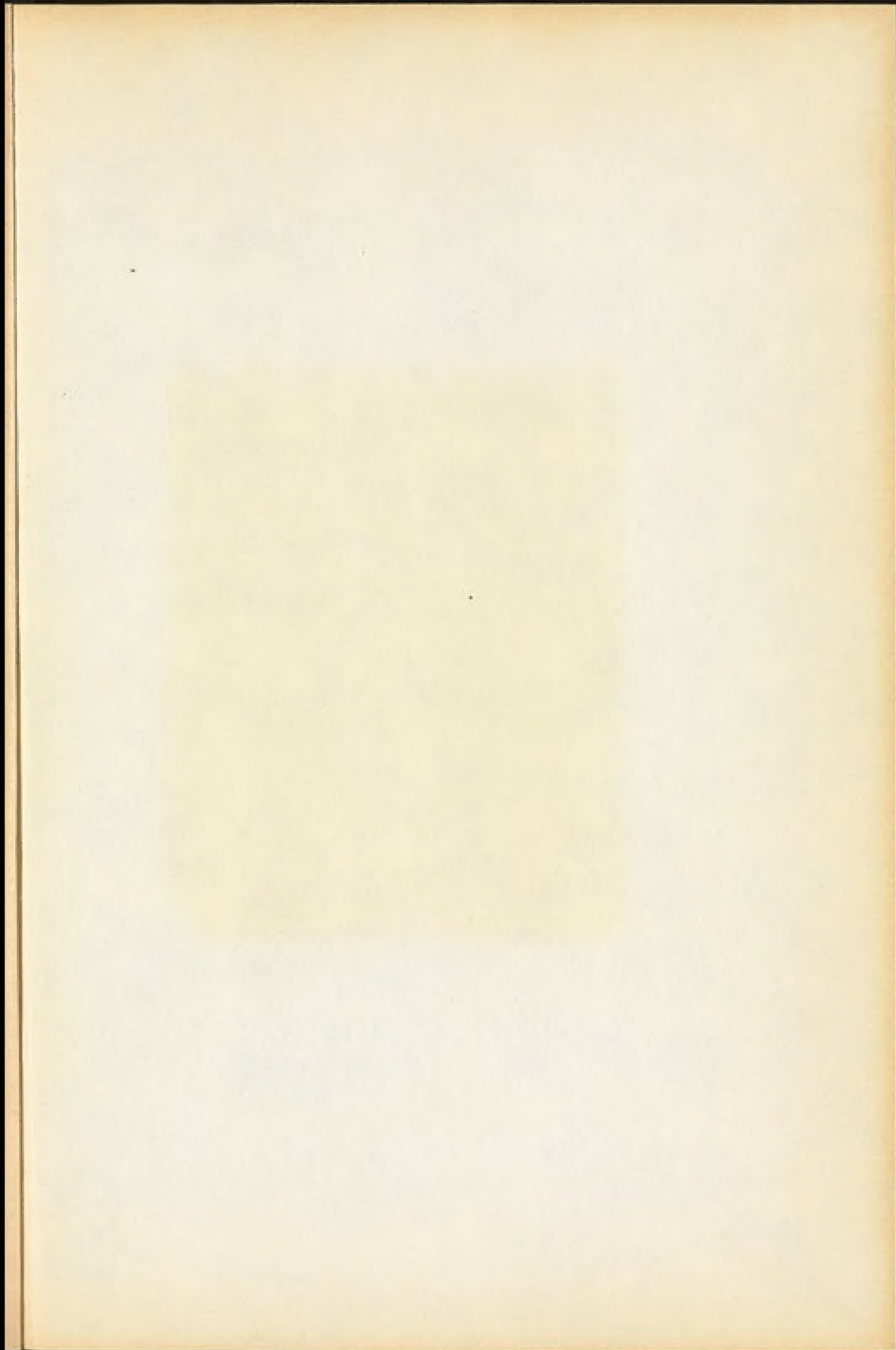














# مُوافِقُ صَحِيحِ الْمُنْقُولِ

لصَّريحِ المعقول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد ، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية

المتوفى سنة ٧٢٨ من الهجرة

رحمه الله تعالى ! وغفر لنا وله !

---

بتحقيق

محمد محي الدين عبد الحميد      محمد حامد الفقي  
أستاذ في كلية أصول الدين      رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية

---

الجزء الثاني

الطبعة الثانية

---

مطبعة السنة المحمدية

١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م



BP

160

• I 25

~~BP~~

~~160~~

~~• I 25~~



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فصل

ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى الذي به تنقطع الفلاسفة  
الدهرية ، ويتبين به مطابقة العقل للشرع .

ولا ريب أن دلالة ظاهر السمع ليس فيها نزاع ؛ لكن الذين يخالفون  
دلالتهم يدعون أنها دلالة ظاهرة لا قاطعة ، والدلالة العقلية القاطعة خالفتها ،  
فأصل الدلالة متفق عليه ، فنقول :

معلوم بالسمع انصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به ، كالاستواء  
إلى السماء ، والاستواء على العرش ، والقبض ، والطي ، والإتيان ، والنجى ،  
والنزول ، ونحو ذلك . بل والخلق ، والإحياء ، والإماتة ؛ فإن الله تعالى وصف  
نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء ، وبالأفعال المتعدية كالخلق ، والفعل للمتعدي  
مستلزم للفعل اللازم ، فإن الفعل لا بد له من فاعل ، سواء كان متعدياً إلى مفعول  
أو لم يكن . والفاعل لا بد له من فعل ، سواء كان فعلاً مقتصرًا عليه أو متعدياً  
إلى غيره . والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدي حتى يقوم بفاعله ، إذ كان لا بد من  
الفاعل . وهذا معلوم سمعاً وعقلاً .

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن ، بل وغيرها من  
اللغات ، متفقون على أن الإنسان إذا قال « قام فلان وقعد » أو قال « أكل فلان  
الطعام وشرب الشراب » فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدي إلى المفعول به  
ما في الفعل اللازم وزيادة ، إذ « كلتا الجملتين فعلية ، وكلاهما فيه فعل وفاعل ،  
والثانية امتازت بزيادة المفعول ، فكما أنه في الفعل اللازم مفعلاً وفاعلاً ففي  
الجملة المتعدية مفعلاً أيضاً فعل وفاعل وزيادة مفعول به .



ولو قال قائل : الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل ، [ كما في الجملة الأولى بل الفعل الذي هو « أكل » و « شرب » ينصب المفعول من غير تعلق بالفاعل ] أولاً ، لسكان كلامه معلوم الفساد ، بل يقال : هذا الفعل تعلق بالفاعل أولاً ، كتعلق « قام وقعد » ثم تعدى إلى المفعول ، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدى ، وهذا واضح لا يتنازع فيه أثنان من أهل اللسان .

فقوله تعالى ( ٥٧ : ٤ ) هو الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ( تضمن فعلين : أولهما متعد إلى المفعول به ، والثاني مقتصر لا يتعدى ، فإذا كان الثاني - وهو قوله تعالى « ثم استوى » - فعلاً متعلقاً بالفاعل ، فقوله « خلق » كذلك بلا نزاع بين أهل العربية .

ولو قال قائل « خلق » لم يتعلق بالفاعل ، بل نصب المفعول به ابتداءً ، كان جاهلاً ، بل في « خَلَقَ » ضمير يعود إلى الفاعل كما في « استوى » .

وأما من جهة العقل : فمن جَوَزَ أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له ، كالحيء والاستواء ، ونحو ذلك ؛ لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلق بالخلق كالخلق والبعث والإماتة والإحياء ، كما أن من جَوَزَ أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياء لم يمكنه أن يمنع قيام الصفات المتعلقة بالغير ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر ؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء يثبت أحد الضر بين دون الآخر ، بل قد يثبت الأفعال المتعدية القائمة به كالخلق من يتنازع في الأفعال اللازمة ، كالحيء والإتيان . وأما العكس فما علمت به قائلًا .

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعاً لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه ، وهذه سبب الحدوث ، والله تعالى حي قيوم لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بما يشاء ، فعال لما يشاء . وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث ، ونقلوه عن السلف والأئمة ، وهو قول طوائف كثيرة



من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين ، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة .

وعلى هذا فيزول الإشكال ويكون إثبات خلق السموات والأرض إنما يتم بما جاء به الشرع ، ولا يمكن القول بحدوث العالم على أصل نفاة الأفعال الذين يزعمون أن العقل قد دل على نفيها ، ويقدمون هذا الذي هو عندهم دليل عقلي على ما جاءت به الكتب والسنة ، والعقل عند التحقيق يبطل هذا القول ويوافق الشرع ؛ فإنه إذا تبين أن القول بنفيها يمنع معه القول بحدوث شيء من الخواص ، لا العالم ولا غيره ، والحوادث مشهودة ، كان العقل قد دل على صحة ما جاء به الشرع في ذلك ، والله سبحانه موصوف بصفات الكمال ، منزّه عن النقائص ، وكل كمال وُصِف به المخلوق من غير استلزامه لنقص فالتخلق أحق به ، وكل نقص نزه عنه المخلوق فالتخلق أحق بأن ينزه عنه ، والفعل صفة كمال لا صفة نقص ، كالكلام والقدرة ، وعدم الفعل صفة نقص ، كعدم الكلام وعدم القدرة ، فدل العقل على صحة ما دل عليه الشرع ، وهو المطلوب .

وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين ، فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا ، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسي ، وأبو الحسن الأشعري وغيرها ، وأما الحارث المحاسبي فكان ينسب إلى قول ابن كلاب ، ولهذا أمر أحمد بهجّره ، وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه ، ثم قيل عن الحارث : إنه رجع عن قوله .

وقد ذكر الحارث في كتاب فهم القرآن عن أهل السنة في هذه المسألة قولين ، ورجح قول ابن كلاب ، وذكر ذلك في قول الله تعالى ( ٩ : ١٠٥ )  
وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وأمثال ذلك ، وأئمة السنة

والحديث على إثبات النوعين ، وهو الذي ذكره عنهم مَنْ نقل مذهبهم ، كحرب  
الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما ، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة ،  
وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين ، وذكر حرب  
الكرماني أنه قول من نقيه من أئمة السنة ، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه  
وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور . وقال عثمان بن سعيد وغيره :  
إن الحركة من لوازم الحياة ، فكل حي متحرك ، وجعلوا نقي هذا من أقوال  
الجمهور نفاة الصفات ، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديلهم .

وطائفة أخرى من السلف كنعيم بن حماد الخزازي والبخاري صاحب الصحيح  
وأبي بكر بن خزيمة ، وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله : يشتبون المعنى الذي يأتيه  
هؤلاء ، ويسمون ذلك فعلا ونحوه ، لكن يمتنعون عن إطلاق لفظ الحركة  
لأنه غير مأثور .

وأصحاب أحد منهم مَنْ يوافق هؤلاء ، كأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن  
بطة وأمثالهما ، ومنهم من يوافق الأولين ، كأبي عبد الله بن حامد وأمثاله ، ومنهم  
طائفة ثالثة - كالنيسابوري وابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم - يوافقون النفاة من  
أصحاب ابن كلاب وأمثام .

ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنة والحديث كالبخاري وأبي زرعة  
وأبي حاتم ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهم من العلماء الذين أدركهم الإمام محمد بن  
إسحاق بن خزيمة ؛ كان المستقر عنده ما تلقاه عن أئمة : من أن الله تعالى لم يزل  
متكلما إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . وكان له أصحاب كأبي  
علي التقي وغيره تلقوا طريقة ابن كلاب ، فقام بعض المعتزلة وأتقى إلى ابن خزيمة  
سر قول هؤلاء ، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء ، ولا  
تعلق ذلك بمشيئته ، فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم في ذلك نزاع ، حتى  
أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه ، وأمر ولادة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له ، وصار



القياس حزبيين ، فالجمهور من أهل السنة وأهل الحديث معه ، ومن وافق ابن كلاب معه ، حتى صار بعده علماء نيسابور وغيرهم حزبيين ؛ فالحاكم أبو عبد الله وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو عثمان النيسابوري ويحيى بن عمار السجستاني وأبو عبد الله ابن منده وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام الأنصاري وسعيد بن علي الزنجاني وغيرهم معه ، وأما أبو ذر الطحطاوي وأبو بكر البيهقي وطائفة أخرى فهم مع ابن كلاب .

وهذه المسألة كانت الممثلة لتلقيها بمسألة « حلول الحوادث » وكانت المعترلة نقول : إن الله منزّه عن الأعراض والأبعاد والحوادث والحدود ، ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال ، ونفي مباينته للخلق وعلوه على العرش ، وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السنة بالعبارة الجملة التي تشعر الناس بفساد المذهب ، فإنهم إذا قالوا « إن الله منزّه عن الأعراض » لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر ، لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزّه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام ، ولا ريب أن الله منزّه عن ذلك ، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ، ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها أعراضاً .

وكذلك إذا قالوا « إن الله منزّه عن الحدود والأحياز والجهات » أو هموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره الخلوقات ، ولا تحوزه المصنوعات ، وهذا المعنى صحيح ، ومقصودهم : أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وأن محمداً لم يُعْرَج به إليه ، ولم ينزل منه شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا يتقرب إليه شيء ، ولا يتقرب إلى شيء ، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره ، ونحو ذلك من معاني الجهمية .

وإذا قالوا « إنه ليس بجسم » أو هموا الناس أنه ليس من جنس الخلوقات ، ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يرى

ولا يتكلم بنفسه ، ولا يقوم به صفة ، ولا هو مبين للخلق ، وأمثال ذلك .  
 وإذا قالوا « لا تحله الحوادث » أو هموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلا  
 للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم  
 وتفسدهم ، وهذا معنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري  
 يقوم بنفسه ، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر  
 على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء ، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند  
 خلقها فعل أصلا ، بل عين المخلوقات هي الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول وخلق  
 ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق ، والمفعول عين الفعل ، ونحو ذلك .

وإن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا وخالفوهم في إثبات الصفات ، وكان  
 ابن كلاب والخارث الحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق  
 للمخلوق وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون : إن العلو  
 على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استوائه على العرش فهو من الصفات  
 السمعية الخبرية التي لا تعلم إلا بالخبر ، وكذلك الأشعرى يثبت الصفات بالشرع  
 تارة وبالعقل أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء  
 على العرش ، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف  
 أتباع صاحب الإرشاد فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل ،  
 وكان الأشعرى وأئمة أصحابه يقولون : إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع  
 فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاضد له معاون .

فصار هؤلاء يسلكون ماسلكه أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم فيقولون :  
 إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف ، وإنما يعتمد في ذلك  
 عندهم على عقولهم ، ثم ما لم يثبت إمام أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه .

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة ، وطمعت الفلاسفة في الطائفتين ، بإغراض قلوبهم  
 عما جاء به الرسول وطلب الهدى من جهته ، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل



والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة ، ولم يكن الأشعرى وأئمة أصحابه على هذا ، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا ، والقدح فيما يعارضه ، ولم يكونوا يقولون « إنه لا يرجع إلى السمع في الصفات » ولا يقولون « الأدلة السمعية لا تفيد اليقين » بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم ، وذلك لأن الأشعرى صرح بأن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ليس موقوفا على دليل الأعراض ، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل ، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفي الأفعال القائمة به قد يقول : إن هذا الدليل دليل الأعراض صحيح ، لكن الاستدلال به بدعة ، ولا حاجة إليه ، فهو لا يقولون : إن دلالة السمع موقوفة عليه ، لكن المعتزلة القائلون بأن دلالة السمع موقوفة على صحته صرحوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويمتنع من الصفات ، بل ولا الأفعال ، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة ، وإن وافق العقل ، فكيف إذا خالفه ؟ .

وهذه الطريقة هي التي سلكها من وافق المعتزلة في ذلك كصاحب الإرشاد وأتباعه ، وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة ، تارة بصرحون بأننا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يحتج به في مسائل الصفات ؛ لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات ، وتارة يقولون : إنما لم يدل لأننا لا نعلم مراده لتطرق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية ، وتارة يطعنون في الأخبار

بهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها الجهمية ونحوهم من المبتدعة : أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندم وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، حتى يقولون : إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها ، و ربما اعتقدوا عنهم بأنهم كانوا مشغولين بالجهاد ، ولم من جنس هذا الكلام الذي يوافقون به الرافضة ونحوهم

من أهل البدع ويخالفون به الكتاب والسنة والإجماع مما ليس بهذا موضع بسطه ، وإنما نبهنا على أصول دينهم وحقائق أقوالهم وغاياتهم ، وأنهم بدعون في أصول الدين المخالفة للكتاب والسنة والمعقول والكلام ، وكلامهم فيه من التناقض والفساد ما ضار عوا به أهل الإلحاد ؛ فهم من جنس الرافضة لا عقل صريح ولا نقل صحيح ، بل منتهاهم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ، وهذا منتهى كل مبتدع خالف شيئا من الكتاب والسنة ، حتى في المسائل العملية والقضايا الفقهية .

ومع ذلك فهم لا يحتاجون من العقليات في أصول الدين إلى ما يحتاج إليه المعتزلة ؛ فإن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم في التوحيد والعدل ، فيجعلون التكذيب بالقدر من أصولهم العقلية ، وكذلك نفى الصفات . وأما هؤلاء فالمشهور عندهم أنه إذا رويت المعجزة المعتبرة علم بالضرورة أنها تصديق للرسول ، وإثبات الصانع أيضاً معلوم بالضرورة أو بمقدمات ضرورية ؛ فالعقليات التي يعمل بها صحة السمع مقدمات قليلة ضرورية ، بخلاف المعتزلة فإنهم طولوا للمقدمات وجعلوها نظرية ، فهم خير من المعتزلة في أصول الدين من وجوه كثيرة ، وإن كان المعتزلة خيراً منهم من بعض الوجوه .

وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها ، كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها ، وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المشكك بهم ، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم ، سكن الأشعري وأئمة أصحابه أتبع لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله ومن أتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي في كثير من كتبه ، وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز وأبي الحسن التميمي وأمثالها يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة ، ويذكرون ما ذكره



من تناقض المعتزلة ، وكان بين التمييز وبين القاضي أبي بكر وأمثاله من  
الانحلاف والتواصل ما هو معروف ، وكان القاضي أبو بكر يكتب أحيانا في  
أجوبته في المسائل « محمد بن الطيب الحنبلي » ويكتب أيضا « الأشعري » ولهذا  
توجد أقوال التمييز مقارنة لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كلاب ،  
وعلى العقيدة التي صنفها أبو الفضل التيمي اعتمد أبو بكر البيهقي في الكتاب  
الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد لما أراد أن يذكر عقيدته ، وهذا بخلاف  
أبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأبي عبد الله بن حامد وأمثالهم ، فإنهم  
مخالفون لأصل قول السكلابية .

والأشعري وأئمة أصحابه ، كأبي الحسن الطبري وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي  
والقاضي أبي بكر ، متفقون على إثبات الصفات الخيرية التي ذكرت في القرآن  
كالاتواء والوجه واليد ، وإبطال تأويلها ، ليس له في ذلك قولان ، أصلا ، ولم  
يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين أصلا ، بل جميع من يحكي المقالات من  
أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ، ونسكن لأتباعه في ذلك قولان . وأول من  
اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني ، فإنه نفي الصفات الخيرية ، وله في تأويلها  
قولان ، ففي الإرشاد أثبت ، ثم إنه في الرسالة النظامية رجع عن ذلك ، وحرم  
التأويل ، وبين إجماع السلف على تحريم التأويل . واستدل بذلك على أن التأويل  
محرم ، ليس بواجب ولا جائز ، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخيرية ، ولم  
في التأويل قولان . وأما الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها ، يردون على من  
ينفيها أو يقف فيها ، فضلا عن يتأولها .

وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به : فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما  
ينفونها ، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن ، وبسبب ذلك وغيره تكلم  
الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم ، ونسبهم إلى البدعة  
وبقايا بعض الاعتزال فيهم ، وشاع النزاع في ذلك بين عامة المنسبين إلى السنة

من أصحاب أحمد وغيرهم . وقد ذكر أبو بكر عبد العزيز في كتاب الشافعي عن أصحاب أحمد في معنى أن القرآن غير مخلوق قولين مبينين على هذا الأصل : أحدهما : أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته . والثاني : أنه لم يزل متكلما إذا شاء .

وكذلك ذكر أبو عبد الله بن حامد قولين ، ومن كان يوافق على نفي ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته - كقول ابن كلاب - القاضي أبو علي وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم . وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذا تارة وهذا تارة ، ومن كان يخالفهم في ذلك أبو عبد الله بن حامد ، وأبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن بطة وأبو عبد الله بن منده ، وأبو نصر السجزي ويحيى بن عمار السجستاني وأبو إسماعيل الأنصاري وأبو عمر بن عبد البر وأمثالهم .

والنزاع في هذا الأصل بين أصحاب مالك وبين أصحاب الشافعي وبين أصحاب أبي حنيفة ، وبين أهل الظاهر أيضا ، فداود بن علي صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك ، وأبو محمد بن حزم على المبالغة في إنكار ذلك ، وكذلك أهل الكلام ، فالهشامية والكرامية على إثبات ذلك ، والمعتزلة على نفي ذلك ، وقد ذكر الأشعري في المقالات عن أبي معاذ التومني<sup>(١)</sup> وزهير الأبري وغيرها

(١) التومني : نسبة إلى نومن - بضم الناء وسكون الواو وفتح الميم - قال أبو سعد السمعاني : أظنها من قرى مصر - وهو رأس الطائفة المعروفة بالتومنية ، وهم فرقة من للرجلة تزعم أن الإيمان ما عصى من الكفر ، وهو اسم لحصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافرا ، وتلك الحصال التي يكفر بتركها أو ترك خصلة منها إيمان ، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان وكل كبيرة لم يجتمع المسلمون على أنها كفر يقال لصاحبها فسق ، ولا يقال له فاسق على الإطلاق . اه معجم البلدان والفرق بين الفرق صفحة ١٣٤ ، وانظر مذهب أبي معاذ التومني في مقالات الإسلاميين للأشعري ( ٢ / ٢٠٤ بتحقيقنا ) .



إثبات ذلك ، وكذلك المفلسة ، فحسبوا عن أساطينهم - الذين كانوا قبل  
أرسطو - أنهم كانوا يشنون ذلك ، وهو قول أبي البركات صاحب « المعبر »  
وغيره من متأخريهم ، وأما أرسطو وأتباعه - كالفارابي وابن سينا - فينفون  
ذلك ، وقد ذكر أبو عبد الله الرازي عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع  
الطوائف وإن أنكره ، وقرر ذلك .

وكلام السلف والأئمة ومن نقل مذهبهم في هذا الأصل كثير يوجد في  
كتب التفسير والأصول .

قال إسحاق بن راهويه : حدثنا بشر بن عمر سمعت غير واحد من المفسرين  
يقول : « الرحمن على العرش استوى : أى ارتفع » .  
وقال البخاري في صحيحه : قال أبو العالية استوى إلى السماء ارتفع ، قال :  
وقال مجاهد : استوى علا على العرش .

وقال الحسين بن مسعود البغوي في تفسيره المشهور : وقال ابن عباس وأكثر  
مفسري السلف « استوى إلى السماء ارتفع إلى السماء » وكذلك قال الخليل بن أحمد  
وروى البيهقي في كتاب الصفات قال : قال الفراء « ثم استوى أى صعد ،  
قاله ابن عباس ، وهو كقولك لرجل : كان قاعدا فاستوى قائما » .

وروى الشافعي في مسنده عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه  
وسلم قال عن يوم الجمعة « هو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش » .

والتفسير المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين مثل  
تفسير محمد بن جرير الطبري ، وتفسير عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم ، وتفسير  
عبد الرحمن بن أبي حاتم ، وتفسير ابن المنذر ، وتفسير أبي بكر عبد العزيز ،  
وتفسير أبي الشيخ الأصبهاني ، وتفسير أبي بكر بن مردويه ، وما قبل هؤلاء من  
التفاسير مثل تفسير أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وبق بن مخلد وغيرهم ،  
ومن قبلهم مثل تفسير عبد بن حميد [ وتفسير سنيد ] وتفسير عبد الرزاق ، وتفسير

وكيع بن الجراح فيها من هذا الباب الموافق لقول المثبتين ما لا يكاد يحصى وكذلك الكتب المصنفة في السنة التي فيها آثار النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين .

وقال أبو محمد حرب بن إسماعيل الكرماني في مسائله المعروفة التي نقلها عن أحمد وإسحاق وغيرهما ، وذكر معها من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وغيرهم ما ذكر ، وهو كتاب كبير صنعه على طريقة الموطأ ونحوه من المصنفات ، قال في آخره في الجامع : « باب القول في المذهب ، هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدَى بهم فيها ، وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها ؛ فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع ، خارج من الجماعة ، رافع عن منهج السنة وسبيل الحق ، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن إبراهيم بن محمد وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وغيرهم ممن جالسناهم وأخذنا عنهم العلم ، وذكر الكلام في الإيمان والقدر والوعيد والإمامة وما أخبر به الرسول من أشراط الساعة وأمر البرزخ والقيامة وغير ذلك - إلى أن قال : وهو سبحانه بأن من خلقه لا يخلو من علمه مكان ، والله عرش ، والعرش تحلة يحملونه ، وله حد والله أعلم بحده ، والله على عرشه عز ذكره وتعالى جده ولا إله غيره ، والله تعالى سميع لا يشك ، بصير لا يرتاب ، عليم لا يحمل ، جواد لا يبخل ، حلیم لا يعجل ، حفيظ لا ينسى ، يفظان لا يسهو ، رقيب لا يفتل ، يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط ويعضب ، ويرحم ويعفو ويغفر ويعطي ويمنع ، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا ، كيف شاء ، وكما شاء ، ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير - إلى أن قال : ولم يزل الله متكلمًا عالمًا ، فتبارك الله أحسن الخالقين » .

وقال الفقيه الحافظ أبو بكر الأثرم في كتاب السنة ، وقد نقله عنه الخلال



في السنة : حدثنا إبراهيم بن الخارث - يعني العبادي - حدثني الليث بن يحيى ، سمعت إبراهيم بن الأشعث ، قال أبو بكر - هو صاحب الفضيل - سمعت الفضيل ابن عياض : يقول « ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف ؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال ( قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ) فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه ، وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل ، وكما شاء أن يباهي ، وكما شاء أن يطلع ، وكما شاء أن يضحك ، فليس لنا أن نتوهم فيه كيف وكيف ، وإذا قال لك الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه ، فقل أنت : أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء . » . وقد ذكر هذا الكلام الأخير عن الفضيل بن عياض البخاري في كتاب خلق الأفعال ، هو وغيره من أئمة السنة ، وتلقوه بالقبول .

قال البخاري : وقال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمي « أنا كافر برب يزول عن مكانه » فقل : « أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء » .

قال البخاري : وحدث يزيد بن هارون عن الجهمية فقال : « من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في قلوب العامة فهو جهمي » . وقال الخلال في كتاب السنة : أخبرني جعفر بن محمد الغرياني ، حدثنا أحمد ابن محمد المقدمي ، حدثنا سليمان بن حرب ، قال : سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال : يا أبا إسماعيل ، الحديث الذي جاء « ينزل الله إلى السماء الدنيا » يتحول من مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد بن زيد ، ثم قال : هو في مكانه ، يقرب من خلقه كيف يشاء .

قال أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات ، لما ذكر مقالة أهل السنة وأهل الحديث فقال : « ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله ينزل إلى السماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ » كما جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى





يا أبا يعقوب ، هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
« ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » كيف ينزل ؟ قال : قلت : أحرز الله  
الأمير ! لا يقال لأمر الرب كيف ؟ إنما ينزل بلا كيف .

و بإسناده عن عبد الله بن المبارك : أنه سأله سائل عن النزول ليلة النصف  
من شعبان ، فقال عبد الله : يا ضعيف ، ليلة النصف ؟ ينزل في كل ليلة ، فقال  
الرجل : يا أبا عبد الرحمن ، كيف ينزل ؟ أليس ينزل ذلك المسكان ؟ فقال عبد الله  
ابن المبارك : ينزل كيف شاء .

وقال أبو عثمان الصابوني : فلما صح خير النزول عن رسول الله صلى الله  
عليه وسلم أقر به أهل السنة ، وقبلوا الخير ، وأنتقوا النزول على ما قاله رسول الله  
صلى الله عليه وسلم ، ولم يعتقدوا تشبيها له ينزل خلقه ، وعلموا وعرفوا وتحققوا  
واعتمدوا أن صفات الرب تبارك وتعالى لا تشبه صفات الخلق ، كما أن ذاته  
لا تشبه ذوات الخلق ، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ، وأعظمهم  
لعنا كثيرا !! .

وروى الحافظ أبو بكر البيهقي في كتاب الأسماء والصفات : حدثنا أبو عبد الله  
الحافظ ، سمعت أبا زكريا العنبري ، سمعت أبا العباس - يعني المصباح - سمعت  
إسحاق بن إبراهيم يقول : دخلت يوما على طاهر بن عبد الله بن طاهر ، وعنده  
منصور بن طلحة ، فقال لي : يا أبا يعقوب ، إن الله ينزل كل ليلة ؟ فقلت له :  
نؤمن به ، فقال له طاهر : ألم أفتك عن هذا الشيخ ؟ مادعاك إلى أن تسأله عن  
مثل هذا ؟ قال إسحاق : فقلت له : إذا أنت لم تؤمن أن لك رباً يفعل ما يشاء  
ليس تحتاج أن تسألني .

قال البيهقي : حدثنا أبو عبد الله الحافظ ، سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هاني ،  
سمعت أحمد بن سامة يقول : سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول : سمعت  
وهذا المتبذع - يعني إبراهيم بن أبي صالح - مجلس الأمير عبد الله بن طاهر

فسألني الأمير عن أخبار النزول ، فسررتها [ عليه ] فقال إبراهيم : كفرتُ برب ينزل من سماء إلى سماء ، فقلت : آمنتُ برب يفعل ما يشاء ، فرضي عبدُ الله كلامي ، وأنكر على إبراهيم ، قال : هذا معنى الحكاية .

وروى أبو إسماعيل الأنصاري بإسناده عن حرب السكرماني ، قال : قال إسحاق بن إبراهيم : لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى ، كما يجوز الخوض في صل الخلقين ؛ لقوله تعالى ( ٢١ : ٢٣ ) لا يسأل عما يعمل وهم يسألون ) ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله تعالى بصفاته وأفعاله ، يعني كما تتوهم فيهم ، وإنما يجوز النظر والتفكير في أمر الخلقين . وذكر أنه يمكن أن يكون الله موصوفاً بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما يشاء ، ولا يسأل : كيف نزوله ؟ لأن الخالق يصنع ما يشاء كما يشاء .

وعن حرب قال : قال إسحاق بن إبراهيم : ليس في النزول وصف . وقال أبو بكر الخلال في كتاب السنة : أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - قيل له : أهل الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم ؟ قال : نعم ، ينظر إليهم وينظرون إليه ، ويكلمهم ويكلمونه ، كيف شاء وإذا شاء .

قال : وأخبرني عبد الله بن حنبل ، قال : أخبرني أبي حنبل بن إسحاق ، قال : قال حمى : نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء ، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، فصفاة الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه ( ١٠٣ : ٦ ) لا تدركه الأبصار ) تحد ولا غاية ( وهو يدرك الأبصار ) وهو عالم الغيب والشهادة ، وعالم الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد ، غاب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسطاته ( ١١ : ٢٢ ) ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ) وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله هو الأول وهو الآخر ، ولا يبلغ أحد حد صفاته .



قال : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم ، قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تُروى « إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا » و « إن الله يرى » و « إن الله يَصْعُقُ قَدَمَهُ » وما أشبه هذه الأحاديث ، فقال أبو عبد الله : تؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ولا معنى - أي لا نكيفها ولا نحرفها بالتأويل ، فنقول : معناها كذا - ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ، إذا كان بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء .

وقال حنبل في موضع آخر ، عن أحمد ، قال : ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف به نفسه : قد أحل تبارك وتعالى بالنصفه لنفسه ، فخذ لنفسه صفة ليس يشبهه شيء ، فتعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه ، قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون صفته ، وصفاته منه وله ، ولا تتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسه ، ولا تتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، تؤمن بالقرآن كله بحكمه ومتشابهه ، ولا تُزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شتمت ، وما وصف به نفسه من كلام ونزول ، وخلقه بعينه يوم القيامة ، ووضعه كتفه عليه - هذا كله يدل على أن الله تبارك وتعالى يُرى في الآخرة ، والتحديد في هذا كله بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه : سميع ، بصير ، لم يزل متكليماً عالماً غفوراً ، عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، فهذه صفات وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد وهو على العرش بلا حد ، كما قال تعالى ( ثم استوى على العرش ) كيف شاء ، المشيئة إليه عز وجل ، والاستطاعة له <sup>(١)</sup> ، ليس كمثله شيء ، وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قال إبراهيم لأبيه ( يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ) فقلت أن الله سميع بصير ، صفاته منه ، لا تتعدى القرآن

(١) لعل الأولى « والفردة » .

والحديث ، والخبر بضعك الله ، ولا أعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويتثبت القرآن ، لا يصفه الواصفون ، ولا يحده أحد ، تعالى الله عما تقول الجهمية والمشبهة .

قلت له : والمشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال بَصَرَ كِبْرِي ، ويَدٌ كِيدِي ، وقدم كَقْدِي ؛ فقد شبه الله بخلقه ، وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ، والكلام في هذا لا أحبه .

وقال محمد بن مخلد : قال أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله .

وقال يوسف بن موسى : إن أبا عبد الله قيل له : ولا يشبه ربنا شيئا من خلقه ، ولا يشبهه شيء من خلقه ؟ قال : نعم ، ليس كمثله شيء .

فقول أحمد « إنه ينظر إليهم ويكلمهم كيف شاء وإذا شاء » وقوله « هو على العرش كيف شاء وكما شاء » وقوله « هو على العرش بلا حد كما قال ( ثم استوى على العرش ) كيف شاء ، المشيئة إليه ، والاستطاعة له ؛ ليس كمثله شيء » يبين أن نظاره وتكليمه وعُلوّه على العرش واستوائه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته ، وقوله « بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد » تنفي به إحاطة علم الخلق به ، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه ، إلا بما أخبر عن نفسه ، لتبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته ، كما قال الشافعي في خطبة الرسالة « الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه » ولهذا قال أحمد « لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية » فنفي أن يدرك له حد أو غاية ، وهذا أصح القولين في تفسير الإدراك ، وقد بسط الكلام على شرح هذا الكلام في غير هذا الموضع .

وما في هذا الكلام من نفي تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافي ما نص عليه أحمد وغيره من الأئمة ، كما ذكره اللؤلؤ أيضا ، قال : حدثنا



أبو بكر المروروذى ، قال : سمعت أبا عبد الله - لما قيل له : روى على بن الحسن ابن شقيق عن ابن المبارك ، أنه قيل له : كيف نعرف الله عز وجل ؟ قال : على العرش بحد - قال : قد بلغنى ذلك عنه ، وأعجبه ، ثم قال أبو عبد الله ( ٢ : ٢١٠ ) هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ) ثم قال ( ٢٢ : ٨٩ ) وجاء ربك والملك صفا صفا ) قال الخلال : وأنبأنا محمد بن علي الوراق ، حدثنا أبو بكر الأثرم ، حدثني محمد بن إبراهيم القيسي ، قال : قلت لأحمد بن حنبل : يحكى عن ابن المبارك - وقيل له : كيف نعرف ربنا - قال : في السماء السابعة على عرشه بحد ، فقال أحمد : هكذا هو عندنا .

وأخبرني حرب بن إسماعيل قال : قلت لإسحاق - يعنى ابن راهويه - : هو على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد .

وذكر عن ابن المبارك قال : هو على عرشه بائن من خلقه بحد .

قال : وأخبرنا المروروذى قال : قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه قال الله تبارك وتعالى ( الرحمن على العرش استوى ) إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء ، في أسفل الأرض السابعة وفي قيعان البحار ورؤس الآكام وبطون الأودية ، وفي كل موضع ، كما يعلم علم ما فوق السموات السبع وما فوق العرش ، أحاط بكل شيء علما ، فلا تسقط من ورقه إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات البر والبحر [ ولا رطب ولا يابس ] إلا قد عرف ذلك كله وأحصاه ، فلا تعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره <sup>(١)</sup> .

فهذا وأمثاله مما نُقِلَ عن الأئمة ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، يبتغى أن ما أثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره <sup>(٢)</sup> ، كما قال مالك وربيعة وغيرهما : الاستواء معلوم ،

(١) المنصوص استعمال العلم في صفات ربنا ، لا المعرفة .

(٢) لم نر في كلام الله ولا فيما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحد » والأجدر بنا أن نقف عند ما جاء به النص .

والكيفية مجهول ، فيبين أن كيفية استوائه مجهولة للعباد ، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ، ولكن نفوا علم الخلق به ، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز ابن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف ، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته ، وينحرون ذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون في كلامه المعروف ، وقد ذكره ابن بطه في الإبانة ، وأبو عمر الطلعني في كتابه في الأصول ورواه أبو بكر الأثرم ، قال : حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد العزيز بن عبد الله ابن أبي سلمة أنه قال « أما بعد ، فقد فهمت ما سألت عنه فيما تنابعت <sup>(١)</sup> فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي قامت عظيمته الوصف والتقدير ، وكانت الألسن عن تفسير صفته ، وانحسرت العقول عن معرفة قدره - إلى أن قال : فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو ، وكيف يعلم من يموت ويعلو قدر من لا يموت ولا يبلى ؟ وكيف يكون لصفته شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف ، أو يحده قدره واصف ؟ الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته : عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه - إلى أن قال - : اعرف - رحمك الله - غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، إذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يصف ؟ هل نستدل بذلك على شيء من طاعته ؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته ؟ - وذكر كلاما طويلا ، إلى أن قال - : فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه فعما وتكلفا فقد استهوت الشياطين في الأرض حيران ؛ فصار يستدل - بزعمه - على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال : لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا ، فعلى عن اليقين بالخلق ، يجحد ما سمي الرب من نفسه ، ويصف الرب بما لم يسم ، فلم يزل يُملى له الشيطان ، حتى جحد قول الله تعالى ( ٧٥ : ٢٢ ، ٢٣ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ) فقال :

(١) تنابعت - بالياء المثناة بعد ألف المفاعلة - أي تهافت وتعادى وأغلب



لا يراه أحد يوم القيامة ، فجدد - والله - أفضل كرامة الله التي أكرم بها أوليائه يوم  
القيامة من النظر إلى وجهه في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، قد قضى أنهم لا يموتون  
فهم بالنظر إليه ينضرون » وذكر كلاماً طويلاً كتب في غير هذا الموضع .  
وقال الخلال في السنة : أخبرني علي بن عيسى أن حنبلاً حدثهم قال : سمعت  
أبا عبد الله يقول « مَنْ زعم أن الله لم يكلم موسى فقد كفر بالله ، وكذب القرآن ،  
ورداً على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره ، يستتاب من هذه المقالة ، فإن تاب  
وإلا ضربت عنقه » .

قال : وسمعت أبا عبد الله قال ( وكلم الله موسى ) وثبت الكلام لموسى كرامة  
منه لموسى ، ثم قال تعالى يؤكد كلامه ( تكليماً )

قلت لأبي عبد الله : الله عز وجل يكلم عبده يوم القيامة ؟ قال : نعم ، فمن  
يقضي بين الخلائق إلا الله عز وجل ؟ يكلم عبده ويسأله ، الله متكلم ، لم ير الله  
بأمر بما يشاء ويحكم ، وليس له عدل ولا مثل ، كيف شاء ، وأنى شاء .  
قال الخلال : أخبرنا محمد بن علي بن بحر أن يعقوب بن عثمان حدثهم ، أن  
أبا عبد الله سئل عن زعم أن الله لم يكلم ؟ فقال : بلى ، تكلم بصوت ، وهذه  
الأحاديث كما جاءت نرونها ، لكل حديث وجه ، يريدون أن يوهوا على الناس ،  
مَنْ زعم أن الله لم يكلم موسى فهو كافر .

حدثنا عبد الرحمن بن محمد الحارثي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن  
عبد الله - يعني ابن مسعود - قال : « إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء  
فيخرون سجداً ، حتى إذا نُزِعَ عن قلوبهم - قال : سكن عن قلوبهم - نادى  
أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ، قال كذا وكذا » .

قال الخلال : وأنبأنا أبو بكر المروزي قال : سمعت أبا عبد الله - وقيل له :  
إن عبد الوهاب قد تكلم وقال : من زعم أن الله كلم موسى بلا صوت فهو جهمي  
عدو الله وعدو الإسلام - فتبسم أبو عبد الله وقال « ما أحسن ما قال ! عافاه الله ! »  
وقال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عن قوم يقولون : لما كلم الله موسى

لم يتكلم بصوت ، فقال أبي : بلى ، تكلم تبارك وتعالى بصوت ، وهذه الأحاديث  
تروى بها كما جاءت ، وحديث ابن مسعود « إذا تكلم الله بالوحي سمع له صوت كجر  
السلسلة على الصنوان » قال أبي : والجهمية تفكره ، قال أبي : وهؤلاء كفار  
يريدون أن يموتوا على الناس ، من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر ، إنما تروى ،  
هذه الأحاديث كما جاءت .

قلت : وهذا الصوت الذى تكلم الله به ليس هو الصوت المسموع من العبد ،  
بل ذلك صوته كما هو معلوم لعامة الناس ، وقد نص على ذلك الأئمة أحد وغيره ،  
فالكلام المسموع منه هو كلام الله ، لا كلام غيره ، كما قال تعالى ( ٩ : ٦ ) وإن  
أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ( وقال النبي صلى الله  
عليه وسلم « ألا رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي ، فإن قريشا ممنوني أن  
أبلغ كلام ربي » رواه أبو داود وغيره ، وقال صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن  
بأصواتكم » وقال « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » .

ذكر الخلال عن إسحاق بن إبراهيم قال : قال لي أبو عبد الله يوما - وكنت  
سأله (١) : تدري ما معنى « من لم يتغن بالقرآن » ؟ قلت : لا - قال : هو الرجل  
يرفع صوته ، فهذا معناه ، إذا رفع صوته به فقد تغنى به .  
وعن صالح بن أحمد أنه قال لأبيه « زينوا القرآن بأصواتكم » فقال : التزيين  
أن يحسنه .

وعن الفضل بن زياد قال : سألت أبا عبد الله عن القراءة ؟ فقال : يحسنه  
بصوته من غير تكلف .

وقال الأثرم : سألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان ، فقال : كل شيء  
تحدث فإنه لا يعجبني ، إلا أن يكون صوت الرجل لا يتكلفه .

وقال القاضي أبو يعلى : هذا يدل من كلامه على أن صوت القارئ ليس

---

(١) كذا ، ولعل أصل العبارة « وكان سألني : تدري - إلخ »



هو الصوت الذي تكلم الله به ، لأنه أضافه إلى القارىء الذى هو طبعه من غير أن يتكلف الألحان .

وقال أبو عبد الله البخارى - صاحب الصحيح - فى كتاب خَلْقِ الْأَفْعَالِ : يَذْكُرُ عن النبي صلى الله عليه وسلم « أن الله ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، وليس هذا لغير الله عز وجل » .

قل أبو عبد الله البخارى : وفى هذا دليل على أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ؛ لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب ، وأن الملائكة يَصْغَمُونَ من صوته ، فإذا ينادى الملائكة لم يَصْعَقُوا ، قال : ولا تجعلوا لله أندادا فليس لصفة الله ند ولا مثل ، ولا يوجد شئ من صفاته فى المخلوقين .

ثم روى بإسناده حديث عبد الله بن أنيس الذى استشهد به فى غير موضع فى الصحيح ، تارة يحزم به ، وتارة يقول « ويذكر عن عبد الله بن أنيس » قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول « يحشر الله العباد ، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك ، أنا الديان ، لا ينينى لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وأحد من أهل النار يطلبه بمظلمة » ، وذكر الحديث الذى رواه فى صحيحه عن أبى سعيد ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله يوم القيامة : يا آدم ، فيقول : لبيك وسعديك ، فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك تبعاً إلى النار ، قال : يارب ، ما تبعث النار ؟ قال : من كل ألف - أراه قال : تسعمائة وتسعة وتسعين - فينبذ تضع الحامل حملها ، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ، ولكن عذاب الله شديد » وذكر حديث ابن مسعود الذى استشهد به أحمد ، وذكر الحديث الذى رواه فى صحيحه عن عكرمة : سمعت أبا هريرة يقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها

خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ ، كَأَنَّهُ سُلْسَلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ ، فَإِذَا فُزَّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا : مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ؟ قَالُوا : الْحَقُّ ، وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ » وَذَكَرَ حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ الْمَعْرُوفُ مِنْ حَدِيثِ الزَّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ نَفَرٍ مِنَ الْأَنْصَارِ . وَقَدْ رَوَاهُ أَحْمَدُ وَمُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ وَغَيْرُهُمَا ، وَسَاقَهُ الْبُخَارِيُّ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ إِسْحَاقَ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهُمْ : « مَا تَقُولُونَ فِي هَذَا النَّجْمِ الَّذِي يُرْمَى بِهِ ؟ » قَالُوا : كُنَّا يَأْرُسُ اللَّهُ يَقُولُ حِينَ رَأَيْنَاهَا يُرْمَى بِهَا : مَاتَ مَلَكَ ، وَلَدَ مَوْلُودَ ، مَاتَ مَوْلُودَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « أَيْسَ ذَلِكَ كَذَلِكَ ، وَلَكِنَّ اللَّهَ إِذَا قَضَى فِي خَلْقِهِ أَمْرًا يَسْمَعُهُ أَهْلُ الْعَرْشِ فَيَسْبِحُونَ ، فَيَسْبِحُ مَنْ تَحْتَهُمْ بِتَسْبِيحِهِمْ ، فَيَسْبِحُ مَنْ تَحْتَ ذَلِكَ ، فَلَمَّ يَزَلِ التَّسْبِيحُ يَهْبِطُ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا ، حَتَّى يَقُولَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ : لَمْ يَسْبِحْمْ ؟ فَيَقُولُونَ : سَبِّحْ مِنْ فَوْقُنَا فَيَسْبِحُنَا بِتَسْبِيحِهِمْ ، فَيَقُولُونَ : أَفَلَا تَسْأَلُونَ مَنْ فَوْقَكُمْ لِمَ سَبِّحُوا ؟ فَيَسْأَلُونَهُمْ ، فَيَقُولُونَ : قَضَى اللَّهُ فِي خَلْقِهِ كَذَا وَكَذَا ، الْأَمْرُ الَّذِي كَانَ ، فَيَهْبِطُ الْخَبِيرُ مِنْ سَمَاءٍ إِلَى سَمَاءٍ ، حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا ، فَيَتَحَدَّثُونَ بِهِ ، فَتَسْتَرْقِيهِ الشَّيَاطِينُ بِالسَّمْعِ ، عَلَى تَوْحْمٍ مِنْهُمْ وَاخْتِلَافٍ ، ثُمَّ يَأْتُونَ بِهِ الْكُهَّانَ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ ، فَيَحَدِّثُونَهُمْ ، فَيَخْطِئُونَ وَيَصِيبُونَ ، فَتَحَدَّثُ بِهِ الْكُهَّانُ ، ثُمَّ إِنْ اللَّهُ حَجَبَ الشَّيَاطِينَ عَنِ السَّمَاءِ بِهَذِهِ النُّجُومِ ، فَانْقَطَعَتِ السَّكَنَةُ الْيَوْمَ ، فَلَا كَهَانَةَ » وَقَالَ الْبُخَارِيُّ أَيْضًا : وَلَقَدْ بَيَّنَّ نَعِيمُ بْنُ حَمَادٍ أَنَّ كَلَامَ الرَّبِّ لَيْسَ بِخَلْقٍ ، وَأَنَّ الْعَرَبَ لَا تَعْرِفُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ إِلَّا بِاتِّفَاعٍ ، فَمَنْ كَانَ لَهُ فِعْلٌ فَهُوَ حَيٌّ ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ فِعْلٌ فَهُوَ مَيِّتٌ ، وَأَنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ ، فَضَيْقٌ عَلَيْهِ حَتَّى مَضَى لَسِيلُهُ ، وَتَوَجَّعَ أَهْلُ الْعِلْمِ لِمَا نَزَلَ بِهِ .

قَالَ : وَفِي اتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ نَعِيمًا وَمَنْ نَحَا نَحْوَهُ لَيْسَ بِمَارِقٍ ، وَلَا مُبْتَدِعٍ ، وَالتَّرْوَسُ بِالْجَهْلِ لَعِيرُهُمْ أُولَى ؛ إِذَا يَفْتَنُونَ بِالْأَرْوَاحِ الْمُخْتَلِفَةِ بِمَا لَمْ يَأْخُذْ بِهِ اللَّهُ .



وقال الحارث بن أسد المحاسبي ، في كتاب فهم القرآن ، لما تكلم على ما يدخل فيه النسخ وما لا يدخل فيه النسخ ، وما يظن أنه متعارض من الآيات ، وذكر عن أهل السنة في الإرادة والسمع والبصر قولين في مثل قوله ( ٤٨ : ٢٧ ) لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين ) وقوله ( ١٧ : ١٦ ) وإذا أردنا أن نهلك قرية ) وقوله ( ٣٦ : ٨٢ ) إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ) وكذلك قوله ( ٢٦ : ١٥ ) إنا معكم مستمعون ) وقوله ( ٩ : ١٠٥ ) وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) ونحو ذلك ، فقال : قد ذهب قوم من أهل السنة إلى أن الله استماعاً حادثاً في ذاته ، وذكر أن هؤلاء وبعض أهل البدع تأولوا ذلك في الإرادة على الحوادث .

قال : فأما من ادعى السنة ، فأراد إثبات القدر ، فقال : إرادة الله تحدث [ إن حدثت ] من تقدير سابق الإرادة ، وأما بعض أهل البدع فزعموا أن الإرادة إنما هي خلق حادث ، وليست مخلوقة ، وليكن بها كَوْنُ الله المخلوقين .  
قال : وزعموا أن الخلق غير المخلوق ، وأن الخلق هو الإرادة ، وأنها ليست صفة لله من نفسه .

قال : ولذلك قال بعضهم : إن رؤيته تحدث .  
واختار المحاسبي القول الآخر ، وتأول الفصوص على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة ، قال : وكذلك قوله ( إنا معكم مستمعون ) وقوله ( فيرى الله عملكم ) تأوله على أن المراد حدوث السمع والبصر ، كما تأول قوله تعالى ( ٤٧ : ٣١ ) حتى نعلم ) حتى يكون المعلوم بغير حادث في علم الله ، ولا بصر ، ولا سمع ، ولا معنى حدث في ذات الله تعالى عن الحوادث في نفسه .

وقال محمد بن الهيثم في كتاب « جل الكلام » له ، لما ذكر جل الكلام في القرآن ، وأنه مبني على خمسة فصول :

أحدها : أن القرآن كلام الله ، فقد حكى عن جهم بن صفوان أن القرآن

ليس كلام الله على الحقيقة ، إنما هو كلامٌ خلقه الله ، فنُسب إليه ، كما قيل :  
سما الله ، وأرض الله ، وكما قيل : بيت الله ، وشهر الله ، وأما المعتزلة فإنهم  
أطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة ، ثم وافقوا جهمًا في المعنى ، حيث قالوا :  
كلام خلقه بانثامه ، وقال عامة المسلمين : إن القرآن كلام الله على الحقيقة ،  
وإنه تسكلم به .

والفصل الثاني في أن القرآن غير قديم ، فإن الكَلَّابِيَّةَ وأصحاب الأشعرى  
زعموا أن الله لم يزل يتكلم بالقرآن ، وقال أهل الجماعة : بل إنما تسكلم بالقرآن  
حيث خاطب به جبريل ، وكذلك سائر الكتب .

والفصل الثالث : أن القرآن غير مخلوق ، فإن الجهمية والتجارية والمعتزلة  
زعموا أنه مخلوق ، وقال أهل الجماعة : غير مخلوق .

والفصل الرابع : أنه غير بائن من الله ، فإن الجهمية وأشيعاهم من المعتزلة  
قالوا : إن القرآن بائن من الله ، وكذلك سائر كلامه ، وزعموا أن الله خلق  
كلامًا في الشجرة فسمعه موسى ، وخلق كلامًا في الهواء فسمعه جبريل ،  
ولا يصح عندهم أن يوجد من الله كلام يقوم به في الحقيقة ، وقال أهل الجماعة :  
بل القرآن غير بائن من الله ، إنما هو موجود منه ، وقائم به .

وذكر محمد بن الهيثم في مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق  
ما ذكر هنا من إثبات الصفات الفعلية القائمة بالله التي ليست قديمة ولا مخلوقة .

وقال عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف « بنقض عثمان بن سعيد ، على  
بشر المريسي الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله في التوحيد » قال : وادعى المعارض  
أيضاً : أن قول النبي صلى الله عليه وسلم « إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين  
يمضي ثلث الليل فيقول : هل من مستغفر ؟ هل من تائب ؟ هل من دافع ؟ » قال :  
فادعى أن الله لا ينزل بنفسه ، إنما ينزل أمره ورحمته ، وهو على العرش ، وبكل  
مكان من غير زوال ، لأنه الحي القيوم ؛ والقيوم بزعمه من لا يزول ، قال :



فيقال لهذا المعارض : وهذا أيضا من حجج النساء والصبيان ، ومن ليس عنده بيان ، ولا مذهبه برهان ، لأن أمر الله ورحمته ينزل في كل ساعة ووقت وأوان ، فما بال النبي صلى الله عليه وسلم يحدّد لنزوله الليل دون النهار ، ويؤقت من الليل شطره أو الأسحار ؟ أفأمره ورحمته يدعوان العباد إلى الاستغفار ، أو يقدر الأمر والرحمة أن يتكلما دونهما فيقولان : هل من داع فأجيبه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من سائل فأعطيه ؟ فإن قررت مذهبك لزمك أن تدعى أن الرحمة والأمر هما اللذان يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامهما دون الله ، وهذا محال عند السفهاء ، فكيف عند الفقهاء ؟ قد علمت ذلك ، ولكن تكابرون ، وما بال رحمته وأمره ينزلان من عنده شطرا الليل ، ثم لا يمكنان إلا إلى طلوع الفجر ، ثم يرفعان ؟ لأن رفاعة راويه يقول في حديثه « حتى يتفجر الفجر » قد علمت ، إن شاء الله ، أن هذا التأويل أبطل باطل ، ولا يقبله إلا كل جاهل . وأما دعواك أن تفسير « القيوم » الذي لا يزول عن مكانه ولا يتحرك ؛ فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن بعض أصحابه أو التابعين ؛ لأن الحى القيوم يفعل ما يشاء ، ويتحرك إذا شاء ، ويهبط ويرتفع إذا شاء ، ويقبض ويبسط ، ويقوم ويجلس إذا شاء ، لأن أمارته ما بين الحى والميت المتحرك ، كل حى متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة ، ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبي الرحمة ورسول رب العزة إذ فسر نزوله مشروحا منصوصا ، ووقت نزوله وقتا مخصوصا ، لم يدع لك ولا لأصحابك فيه تبتا ولا عريضا .

قال : ثم أجهل المعارض جميع ما تنكره الجهمية من صفات الله تعالى وذاته المسماة في كتابه ، وفي آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعدّ منها بضعا وثلاثين صفة نَسَقًا واحدا ، يحكم عليها ويفسرها بما حكم الربسى وفسرها وتأولها حرفا حرفا ، بخلاف ما عني الله وخلاف ما تأولها الفقهاء الصالحون لايتماد في أكثرها إلا

على المرئى ، فبدأ منها بالوجه ، ثم بالسمع ، والبصر ، والغضب ، والرضا ، والحب ،  
والبغض ، والفرح ، والكراهة ، والضحك ، والمعجب ، والسخط ، والإرادة ،  
والمشيئة ، والأصابع ، والكف ، والقَدَمين ، وقوله ( كل شيء هالك إلا وجهه )  
( فأينما تولوا فثم وجه الله ) ( وهو السميع البصير ) و ( خلقت يدي ) ( وقالت  
اليهود يد الله مغلولة ) و ( يد الله فوق أيديهم ) ( والسموات مطويات بيمينه )  
وقوله ( فإنك بأعيننا ) و ( هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام  
والملائكة ) ( وجاء ربك والملك صفا صفا ) ( ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ  
ثمانية ) و ( الرحمن على العرش استوى ) و ( الذين يحملون العرش ومن حوله )  
وقوله ( ويحذركم الله نفسه ) و ( لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ) و ( كتب ربكم  
على نفسه الرحمة ) و ( تعلم ما في نفسك ، ولا أعلم ما في نفسك ) ( والله يحب المتواضعين  
ويحب المتطهرين ) .

قال : عَمَدَ المعارض إلى هذه الصفات والآيات فسقها ونظم بعضها إلى  
بعض ، كما نظمها شيئاً بعد شيء ، ثم فرقها أبواباً في كتابه ، وتلطف في ردها  
بالتأويل كتلطف الجهمية ؛ معتمداً فيها على تفسير الزائغ الجهلي بشر بن غياث  
المرئسي دون من سواه ، تسترأ عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها ،  
ويصدقون الله ورسوله فيها ، بغير تسكييف ولا تمثيل ؛ فزعم أن هؤلاء المؤمنين  
بها يكيفونها ويشبهونها بذوات أنفسهم ، وأن العلماء بزعمه قالوا : ليس في شيء  
منها اجتهاد رأي ، ليدرك كيفية ذلك ، أو يشبه شيء منها بشيء مما هو في الخلق  
موجود ، قال : وهذا خطأ ؛ لما أن الله ليس كمثله شيء ، فكذلك ليس لكيفيته شيء ،  
قال أبو سعيد : فقلنا لهذا المعارض المدلس بالتشنيع : أما قولك « إن كيفية  
هذه الصفات وتشبيهها بما هو في الخلق خطأ » فإننا لا نقول : إنه خطأ ، كما قلت ،  
بل هو عندنا كفر ، ونحن اسكيفيتها وتشبيهها بما هو في الخلق موجود أشدُّ إلقاء



منكم ، غير أنا - كما لا تكيفها ولا تشبهها - لا تكفر بها ولا تكذبها ، ولا تبطلها  
بتأويل الضلال ، كما أبطلها إمامك المريسي في أماكن من كتابك سنيها لمن  
غفل عنها من حوالتك من الأغمار .

وأما ما ذكرت من اجتهد الرأي في تكيف صفات الله فإننا لا نجيز اجتهد  
الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي تراها بأعيننا ، ونسمعها بأذانتنا ،  
فكيف في صفات الله التي لم تراها بالعيون ، وقصرت عنها الظنون ؟ غير أنا  
لا نقول فيها كما قال إمامك المريسي « إن هذه الصفات كلها كشيء واحد ،  
وليس السمع منه غير البصر ، ولا الوجه منه غير اليد ، ولا اليد منه غير النفس »  
وأن الرحمن ليس يعرف - بزعمكم - نفسه سمعا من بصر ، ولا بصرا من سمع ،  
ولا وجها من يدين ، ولا يدين من وجه ، هو كله بزعمكم سمع وبصر ووجه ،  
وأعلى وأسفل ، ويد ونفس ، وعلم ومشية وإرادة ، مثل خلق الأرضين والسماء  
والجبال والتلال والهواء ، التي لا يعرف لشيء منها شيء من هذه الصفات والذوات  
ولا يوقف لها منها على شيء ؛ فالله تعالى عندنا أن يكون كذلك ، فقد ميز الله في  
كتابه السمع من البصر فقال ( إني معكم أسمع وأرى ) و ( إنا معكم مستمعون )  
وقال : ( لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ) ففرق بين الكلام والنظر وبين السمع ؛  
فقال عند السماع ( قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ) [ ( قد سمع الله قول  
الذين قالوا : إن الله فقير ونحن أغنياء ) ولم يقل : قد رأى الله قول التي تجادلك  
في زوجها ] وقال في موضع الرؤية ( الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين )  
وقال تعالى ( وقل اعملوا فإبصر الله عملكم ورسوله ) ولم يقل : يسمع الله تقلبك  
وبسمع الله عملكم ، فلم يذكر الرؤية فيما يسمع ، ولا السماع فيما يرى ، لما أنهما  
عنده خلاف ما عندكم . وكذلك قال الله تعالى ( وحملناه على ذات ألواح ودُسُر  
تجري بأعيننا ) ( واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ) ( ولتصنع على عيني ) ولم يقل

لشيء من ذلك : على سمي ، فكما نحن لا فكيف هذه الصفات لا تكذب بها  
كتكذيبكم ، ولا نفسرها كباطل تفسيركم .

نم قال : باب الحد والعرش ، قال أبو سعيد : وادعى المعارض أيضا أنه ليس  
لله حد ولا غاية ولا نهاية ، قال : وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهنم جميع  
ضلالاته ، واشتق منها جميع أغلوطناته ، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهنم إليها أحد  
من العالمين ، فقال له قائل ممن يحاوره : قد علمت مرادك أيها الأعجمي ، تعني  
أن الله لا شيء ، لأن الخلق كلهم قد علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا  
وله حد وغاية وصفة ، وأن « لا شيء » ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء  
أبداً موصوف لا بحالة ، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية ، وقولك « لا أحد له »  
تعني أنه لا شيء .

قال أبو سعيد : والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره ، ولا يجوز لأحد أن  
يتوهم لحدّه غاية في نفسه ، ولكن يؤمن بالحد ، ويكمل علم ذلك إلى الله ،  
ولمكانه أيضا حد ، وهو على عرشه فوق سمواته ، فهذان حدان اثنان .

وسئل عبد الله بن المبارك : بم نعرف ربنا ؟ قال : « بأنه على عرشه بائن  
من خلقه » قيل : بم ؟ قال : « بمحد » حدثناه الحسن بن الصباح البزاز عن علي  
ابن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك .

فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد ردّ القرآن ، وادعى أنه لا شيء : لأن الله  
وصف حد مكانه . فقال : ( ٢٠ : ٥ الرحمن على العرش استوى ) ( ٦٧ : ١٦ )  
« أأمنتم من في السماء » ( ٣ : ٥٥ إني متوفيك ورافعك إلى ) ( ١٦ : ٥٠ يخافون  
ربهم من فوقهم ) ( ٣٥ : ١٠ إليه يصعد الكلم الطيب ) فهذا كله وما أشبهه  
شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله ، وجحد آيات  
الله ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله فوق عرشه فوق سمواته »  
وقال للأمة السوداء : أين الله ؟ قالت : في السماء ، قال : « أعتقها فإنها مؤمنة »



بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنها مؤمنة » دليل على أنها لو لم تؤمن بأن الله في السماء ، كما قال الله ورسوله ، لم تكن مؤمنة .

حدثنا أحمد بن منيع حدثنا أبو معاوية عن شبيب [ بن شيبه ] عن الحسن عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبيه « يا حصين ، كم تعبد اليوم إلها ؟ » قال : سبعة ، ستة في الأرض وواحد في السماء ، قال : « فأيهم تُعبد لرغبتك ورغبتك ؟ » قال : الذي في السماء ، فلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم على الكافر ، إذ عرف أن إله العالمين في السماء ، كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ، فخصين الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه ، مع ما ينتحلون من الإسلام ، إذ ميز بين الإله الخالق الذي في السماء ، وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض .

وقد انتفت الكلمة من المسلمين والكافرين : أن الله في السماء ، وحذوه بذلك ، إلا المريسي الضال وأصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوا ذلك ، إذا حَزَبَ الصبي شيء رفع يده إلى ربه يدعو في السماء دون ما سواها ، وكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية .

ثم انتدب الممارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يناولها ، ويحكم على الله وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيئا بعد شيء ، يحكم بشر بن غياث المريسي ، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه ، ولا أرشد منه عنده ، فاغتنمنا ذلك كله منه ، إذ صرح باسمه ، وسلم فيها لحكمه ، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره ، وهتك ستره ، واقتضاه في مصره ، وفي سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره .

ثم ذكر الكلام على إبطال تأويلات الجهمية للصفات الواردة في الكتاب والسنة .

وقال عثمان بن سعيد في كتاب الرد على الجهمية له : باب الإيمان بكلام الله تعالى ، قال أبو سعيد : فالله المتكلم أولا وآخرا ، لم يزل له الكلام ، إذلا متكلم غيره ، ولا يزال له الكلام ، إذلا يبقى متكلم غيره ، فيقول ( لمن الملك اليوم ) أنا الملك ، أنا الديان ، أين ملوك الأرض ؟ فلا ينكر كلام الله إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل ، كيف يعجز عن الكلام من علم العباد الكلام وأنطق الأنام ؟ قال الله تعالى في كتابه ( وكلم الله موسى تكليما ) فهذا لا يحتمل تأويلا غير نفس الكلام ، وقال لموسى ( إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي ) وقال الله تعالى ( وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ) وقال ( يريدون أن يبدلوا كلام الله ) وقال ( لا تبدلوا كلمات الله ) وقال ( وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) وذكر آيات أخرى ، إلى أن قال : وقال تعالى لقوم موسى حين اتخذوا العجل فقال ( أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا ) وقال ( عجلنا جسدا له خوار ، أولم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ، اتخذوه وكانوا ظالمين ) قال أبو سعيد : ففي كل ما ذكرناه تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تأويل فقيما عاب تعالى به العجل في عجزه عن القول والكلام بيان بين أن الله غير عاجز عنه ، وأنه متكلم ، وقائل ، لأنه لم يكن ليعيب العجل بشيء هو موجود فيه ، وقال إبراهيم عليه السلام ( بل فعله كبيرهم هذا فأسألوهم إن كانوا ينطقون ) إلى قوله ( أفلا تعقلون ) فلم يعيب إبراهيم أصنامهم وآلهتهم التي يعبدون بالعجز عن الكلام إلا وأن إلهه متكلم قائل ، وبسط الكلام في ذلك ، إلى أن قال : أرايتم قوالكم « إنه مخلوق » فما بدء خلقه ؟ أقال الله له كن فكان كلاما قائما بنفسه بلا متكلم به ؟ فقد علم الناس - إلا ما شاء الله منهم - أن الله لم يخلق كلاما يرى ويسمع بلا متكلم به ، فلا بد من أن تقولوا في دعواكم : الله المتكلم بالقرآن ، فأضفتوه إلى الله فهذا أجور الجور وأكذب الكذب : أن تضيفوا كلام



المخلوق إلى الخالق ، ولو لم يكن كفرا لكان كذبا بلا شك فيه ، فكيف وهو  
كفر لا شك فيه ؟ لا يجوز لمخلوق يؤمن بالله واليوم الآخر أن يدعى الربوبية  
ويدعو الخلق إلى عبادته فيقول ( إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني ) ( وإني أنا  
ربك ) و ( أنا اخترتك ) ( واصطغبتك لنفسى ، اذهب أنت وأخوك بآياتي  
ولا تنبيأ في ذكرى إني معكما أسمع وأرى ) ( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون )  
( ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين ، وأن  
اعبدوني هذا صراط مستقيم ) قد علم الخلق إلا من أضله الله أنه لا يجوز لأحد  
أن يقول هذا وما أشبهه ، ويدعيه غير الخالق ، بل القائل به والداعي إلى عبادة  
غير الله كافر كفرعون الذي قال ( أنا ربكم الأعلى ) والحجيب له والمؤمن بدعواه  
أكفرا وكذب .

وإن قلتم « تكلم به مخلوق » فأضغناه إلى الله ، لأن الخلق كلهم بصفاتهم  
وكلامهم لله ، فهذا المحال الذي ليس وراءه محال ، فضلا عن أن يكون كفرا ؛  
لأن الله عز وجل لم ينسب شيئا من الكلام كله إلى نفسه أنه كلامه غير القرآن  
وما أنزل على رسوله ، فإن تم كلامكم ولزمتهم أن تسوا الشعر وجميع الغناء  
والنوح وكلام السباع والبهائم والطير كلام الله ، فهذا مما لا يختلف المصنفون في  
بطوله واستحالة ، فما فضل القرآن إذا عندكم على الغناء والنوح والشعر إذا كان كله  
في دعواكم كلام الله ؟ فكيف حص القرآن بأنه كلام الله ونسب كل كلام إلى  
قائله ؟ فكفى بقوم ضلالا أن يدعوا قولنا لا يشك الموحدون في بطوله واستحالة .  
ومما يزيد دعواكم تكذيبا واستحالة ويزيد المؤمنين بكلام الله إيمانا وتصديقا  
أن الله قد ميز بين من كلم من رسله في الدنيا وبين من لم يكلم ، ومن يكلم من  
خلقه في الآخرة ومن لا يكلم ، فقال ( تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم  
من كلم الله ، ورفع بعضهم درجات ) فميز بين من اختصه الله بكلامه وبين  
من لم يكلمه ، ثم سمي عن كلم الله موسى فقال ( وكلم الله موسى تكليما ) فلو لم

يكلمه بنفسه إلا على تأويل ما ادعيتم فما قُضِلَ مَنْ ذَكَرَ اللهَ في تكليمه إياه على غيره مَنْ لَمْ يَكَلِّمْهُ ؟ إذ كل الرسل في تكليم الله إياهم مثل موسى ، وكل عندكم كلام الله ، وقد قال تعالى ( أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ) ففي هذا بيان أنه يعاقب قوما يوم القيامة بصرْف كلامه عنهم ، وأنه يثيب بتكليمه قوما آخرين .

وقال أيضا في بيان كفر الجهمية : أخبر الله أن القرآن كلامه ، وادعت الجهمية أنه خلقه ، وأخبر الله تبارك وتعالى أنه كلم موسى تكليما ، وقال هؤلاء : لَمْ يَكَلِّمْهُ الله بنفسه ، ولم يسمع موسى نفس كلام الله ، وإنما سمع كلاما خرج إليه من مخلوق ، ففي دعواهم دعا مخلوق موسى إلى ربوبيته فقال له ( إني أنا ربك فاخلع نعليك ) فقال له موسى في دعواهم : صدقت ، ثم أتى فرعون يدعوه إلى ربوبية مخلوق كما أجاب موسى في دعواهم ، فما فرق بين موسى وفرعون في الكفر إذا ؟ فأى كفر أوضح من هذا ؟ وقال تبارك وتعالى : ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) وقال هؤلاء : ما قال لشيء قط قولاً وكلاماً كن فكان ولا بقوله أبداً ، ولم يخرج منه كلام قط ، ولا يخرج ، ولا هو بقدر على الكلام في دعواهم ؛ فالصم في دعواهم والرحمن بمنزلة واحدة في الكلام .

وقال أيضا في كتاب النقص على المريسي : وادعيت أيها المريسي في قول الله عز وجل ( هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ) وفي قوله ( هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك ) فادعيت أن هذا ليس منه بآتيان ؛ لما أنه غير متحرك ، وإن كان يأتي بالقيامة بزعمك ، وقوله ( يأتيهم الله في ظلل من الغمام ) يأتي الله بأمره في ظلل من الغمام ، ولا يأتي هو بنفسه ، ثم زعمت أن معناه كمنى قوله ( يأتي الله بنيانهم من القواعد ) ( وأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ) فيقال لهذا المريسي : فأتاك الله ! ما أجراك على الله وعلى كتابه بلا

علم ولا بصير ! أنباءك الله أنه إتيان ، وتقول : ليس بإتيان ، إنما هو كقوله ( فأتى الله بنيانهم من القواعد ) فقد ميزت بين ما جمع الله ، وجمعت بين ما ميز الله ، ولا يجمع بين هذين التأويلين إلا كل جاهل بالكتاب والسنة ؛ لأن تأويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة ، لا يجهله إلا مثلك .

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه ، فوق سمواته ، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة ليفصل بين عباده وبحاسبهم وبشيئهم ، وتشقق السموات يومئذ لنزوله ، وتنزل الملائكة تنزيلاً ، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، كما قال الله ورسوله ، فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا علموا يقيناً أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو من أمره وعذابه ، فقوله ( فأتى الله بنيانهم من القواعد ) يعني مكره من قبل قواعد بنيانهم ، فخر عليهم السقف من فوقهم ، فتفسير هذا الإتيان خروج السقف عليهم من فوقهم ، وقوله ( فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ) مكرهم فخذف في قلوبهم الرغب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ، وهم بنو القضير ، فتفسير الإتيان مقرون بهما ، فخرور السقف والرعب ، وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص في الكتاب مفسر ، قال الله تعالى ( فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة ، وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة ، فيومئذ وقعت الواقعة ، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية ، والملك على أرجائها ، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية ) إلى قوله تعالى ( هلك عني سلطاناه ) فقد فسر الله المعنيين تفسيراً لا آس فيه ولا تشبيه على ذي عقل ، فقال فيما يصيب به من العقوبات في الدنيا ( أتاها أمرنا إلا لا أو نهارة ، فجعلناها حصيداً كإن لم نكن بالأمس ) حين قال ( أتاها أمرنا ) علم أهل العلم أن أمره ينزل من عنده من السماء وهو على العرش ، فلما قال ( فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة ) الآيات التي ذكرناها ، وقال أيضاً ( يوم نشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً )



و (يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ، وفضى الأمر ، وإلى الله ترجع الأمور) و (دكت الأرض دكا دكا ، وجاء ربك والملك صفوا صفوا) علم بما قص الله من الدليل وبما حدّ أنزول الملائكة حينئذ : أن هذا إتيانُ الله بنفسه يوم القيامة ، ليأتي محاسبة خلقه بنفسه ، لا يلى ذلك أحدٌ غيره ، وأن معناه مخالف لمعنى إتيان القواعد ، لاختلاف القضيتين .

إلى أن قال : وقد كفانا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه تفسير هذا الإتيان ، حتى لا يحتاج منك له إلى تفسير ، وذكر حديث أبي هريرة الذي في الصحيحين في تجليته يوم القيامة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفيه قال « فيقول المؤمنون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : أنت ربنا ، فيتبعونه » وذكر حديث ابن عباس من وجهين موقوفاً ومرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وفيه « ثم يأتي الرب تعالى في السكر والبيّن ، وهم أكثر من أهل السموات والأرض » ورواه الحاكم في صحيحه ، وذكر عن أنس بن مالك أنه قال ، وتلا هذه الآية ( يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ) قال : يبدلها الله يوم القيامة بأرض من فضة لم تعمل عليها الخطايا ، ينزل عليها الجبار .

ثم قال : ومن يلتفت إليها المربى إلى تفسيرك الحال في إتيان الله يوم القيامة ويدع تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلا كل جاهل مجنون خاسر مغبون ؟ لما أنك مفتون في الدين مأفون ، وعلى تفسير كتاب الله غير مأمون ، ويلك ! أباي الله بالقيامة ويتعجب هو بنفسه ؟ فمن يحاسب الناس يومئذ ؟ لقد خشيت على من ذهب مذهبك هذا أنه لا يؤمن بيوم الحساب .

وادعيت إليها المربى في قول الله ( الله لا إله إلا هو الحي القيوم ) أن تفسير القيوم عندك الذي لا ينزل ولا يتحرك ولا يقبض ولا يبسط ، وأسندت ذلك عن بعض أصحابك غير مسمى عن الكلبي عن أبي صالح عن

ابن عباس أنه قال : القيوم الذي لا يزول ، ومع روايتك هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد أنها باطلة : أحدها أنك رويتها وأنت المتهم في توحيد الله ، والثانية أنك رويتها عن بعض أصحابك غير مسعى ، وأصحابك مثلك في الظنة والتهمة ، والثالثة أنه عن السكابي ، وقد أجمع أهل العلم بالأثر على أن لا يحتاجوا بالسكابي في حلال ولا حرام ، فكيف في تفسير توحيد الله وتفسير كتابه ؟ وكذلك أبو صالح ، ولو صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال : « القيوم الذي لا يزول » لم نستكره ، وكان معناه مفهوما واضحا عند العلماء وعند أهل البصر بالعربية أن معنى لا يزول لا يفنى ولا يبيد ، لا أنه لا يتحرك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء ، كما كان يقال في الشيء القاني : هو زائل ، كما قال لبيد :

الأكل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

يعني فإن ، لا أنه متحرك ، فإن أمانة ما بين الحى والميت المتحرك ، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة كما لا توصف الأصنام الميتة ، قال الله تعالى ( إن الذين تدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ، أموات غير أحياء وما يشعرون أيا ن يبعثون ) فالله الحى القيوم القابض الباسط يتحرك إذا شاء ، وينزل إذا شاء ، ويفعل ما يشاء ، بخلاف الأصنام الميتة التى لا تزول حتى تزال .

واحتججت أيها المريبى في نفي التحرك عن الله والزوال بحجج الصبيان ، وزعمت أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم حين رأى كوكبا وشمسا وقمرًا قال : ( هذا ربي ، فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ) ثم قلت : فنفى إبراهيم المحبة عن كل إله زائل ، يعنى أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء أو نزل يوم القيامة لحاسبة العباد فقد أفل وزال كما أفل الشمس والقمر فتنصّل من ربوبيتهما إبراهيم ، فلو قاس هذا القياس تركى طمطماني أو روى هجوى مازاد على ما قست قبحا وسماجة ، ويلك ! من قال من خلق الله إن الله إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفل في شيء . كما تأفل الشمس في عين حثة ؟ إن الله لا يأفل في شيء . سواء إذا نزل

أو ارتفع كما تأفل الشمس والقمر والكواكب ، بل هو العالی على كل شیء ، المحيط بكل شیء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه ، وهو الفعال لما يريد ، لا یأفل في شیء ، بل الأشياء كلها تخضع له وتتواضع ، والشمس والقمر والكواكب خلاق مخلوقة إذا أفلت أفلت في مخلوق في عين حجة كما قال تعالى ، والله أعلى وأجل لا یحیط به شیء ولا یحتوي علیه شیء .

وقال أبو بكر عبد العزيز بن جعفر صاحب الخلال ، في أول كتابه الكبير المسمى بالفتوح ، وقد ذكر ذلك عنه القاضي أبو يعلى في كتاب « إيضاح البيان » في مسألة القرآن « قال أبو بكر لما سأله : إنكم إذا قلتم : لم یزل متكلما كان ذلك عبثا ، فقال : لأصحابنا قولان : أحدهما أنه لم یزل متكلما كالعلم ؛ لأن ضد الكلام الخرس ، كما أن ضد العلم الجهل ، قال : ومن أصحابنا من قال : قد أثبت لنفسه أنه خالق ، ولم یجز أن يكون خالقا في كل حال ، بل قلنا : إنه خالق في وقت إرادته أن یخلق ، وإن لم یكن خالقا في كل حال ، ولم یبطل أن یكون خالقا ، كذلك إن لم یكن متكلما في حال لم یبطل أن یكون متكلما ، بل هو متكلم خالق ، وإن لم یكن خالقا في كل حال ولا متكلما في كل حال .

وذكر القاضي أبو يعلى في كتابه المسمى بإيضاح البيان هذا السؤال ، فقال : نقول : إنه لم یزل متكلما ، وليس بمتكلم ولا مخاطب ولا آمر ولا ناه ، نص عليه أحمد في رواية حنبل فقال : لم یزل الله متكلما عالما غفورا .

قال : وقال في رواية عبد الله : لم یزل متكلما إذا شاء .

وقال حنبل في موضع آخر : سمعت أبا عبد الله يقول : لم یزل الله متكلما ، والقرآن كلام الله غير مخلوق .

قال القاضي أبو يعلى : وقال أحمد في الجزء الذي فيه الرد على الجهمية والزنادقة : وكذلك الله يتكلم كيف شاء ، من غير أن نقول جوف ولا فم ولا شفتان ،



وقال بعد ذلك : بل نقول : إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق .

وقال أبو عبيد الله بن حامد في كتابه في أصول الدين : وما يجب الإيمان به والتصديق أن الله متكلم ، وأن كلامه قديم غير محدث ، كالعلم والقدرة ، قال : وقد يحى ، على المذهب أن يكون الكلام صفة المتكلم ، لم يزل موصوفًا بذلك ومتكلمًا كما شاء وإذا شاء ، ولا نقول : إنه سَكَت في حال أو متكلم في حال ، من حيث حدوث الكلام ، قال : ولا خلاف عن أبي عبيد الله أن الله كان متكلمًا قبل أن يخلق الخلق وقبل كل الكائنات ، وأن الله كان فيما لم يزل متكلمًا كيف شاء وكما شاء ، وإذا شاء أنزل كلامه ، وإذا شاء لم يُنزل .

قلت : قول ابن حامد « ولا نقول إنه سَكَت في حال أو متكلم في حال من حيث حدوث الكلام » يريد به أنا لا نقول : إن جنس كلامه حادث في ذاته كما تقوله السكرامية من أنه كان ولا يتكلم ثم صار يتكلم بعد أن لم يكن متكلمًا في الأزل ولا كان تكلمه ممكنًا .

وقال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الملقب شيخ الإسلام ، في اعتقاد أهل السنة وما وقع عليه إجماع أهل الحق من الأمة : اعلم أن الله متكلم قائل مادح نفسه ، وهو متكلم كلما شاء ، ويتكلم بكلام لا مانع له ولا مُكْرَه ، والقرآن كلامه هو تكلم به .

وقال أيضًا في كتاب مناقب أحمد بن حنبل في باب الإشارة إلى طريقته في الأصول لما ذكر كلامه في مسائل القرآن وتزييف البدع التي ظهرت فيه وأنهم قالوا أولًا : هو مخلوق ، وجرت الحجة المشهورة ، ثم مسألة اللفظية بسبب حسين السكراييني ، إلى أن قال : وجاءت طائفة فقالت : لا يتكلم بعدما تكلم ، فيكون كلامًا حادثًا ، قال : وهذه سخامة<sup>(١)</sup> أخرى تُقَدِّى في الدين غير عين واحدة ، فانقبه-

(١) السخامة - بفتح السين - القطعة من الورق يكتب فيها .

لها أبو بكر بن خزيمة ، وكانت حينئذ بنيسابور دار الآثار تمد إليها الدانات ، وتشد إليها الركائب ، ويجلب منها العلم ، وما ظنك بمجالس يحبس عنها الثقي والضيعي مع ما جمعا من الحديث والفقه والصدق والورع واللسان ، والسب<sup>(١)</sup> والقدر لا يستر لوث بالكلام واستهام لأهله ، فابن خزيمة في بيت ومحمد بن إسحاق في بيت وأبو حامد العرشي في بيت ، قال : فطار تلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر فلم يزل يصيح بتشويها ، ويصنف في ردها كأنه منذر جيش ، حتى دَوَّنَ في الدفاتر ، وتمسك في السرائر ، ولقن في الكتائب ، ونقش في المحاريب ، أن الله متكلم : إن شاء الله تكلم ، وإن شاء سكت ، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر الفِرَّ عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيرا !

قلت : هذه القصة التي أشار إليها عن ابن خزيمة مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبي عبد الله في تاريخ نيسابور وغيره ، ذكر أنه روى إلى الإمام أنه قد نبغ طائفة من أصحابه يخالفونه وهو لا يدري ، وأنهم على مذهب السكلاية ، وأبو بكر الإمام شديد على السكلاية ، قال : فحدثني أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال : اجتمعنا ليلة عند بعض أهل العلم ، وجرى ذكر كلام الله : أقدم لم يزل أو يثبت عند اختياره تعالى أن يتكلم به ؟ فوقع بيننا في ذلك خوض قال جماعة منا : إن كلام الباري قديم لم يزل ، وقال جماعة : إن كلامه قديم ، غير أنه لا يثبت إلا باختياره لكلامه ، فبكرت أنا إلى أبي علي الثقي ، وأخبرته بما جرى ، فقال : من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث ، وانتشرت هذه المسألة في البلد ، وذهب منصور الطوسي في جماعة معه إلى أبي بكر محمد بن إسحاق وأخبروه بذلك ، حتى قال منصور : ألم أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب السكلاية ،

(١) قوله « والسب والقدر » إلى آخره هكذا في الأصل ، وفيها كلمات غير منقولة ولا تخلو من تحريف ، فارجع إلى أصل صحيح وحررها ، فإن الأصل الذي بيدنا سليم . كتبه مصحح الطبعة الأولى .

وهذا مذهبهم ، فجمع أبو بكر أصحابه ، وقال : ألم أنهيكم غير مرة عن الخوض في الكلام ، ولم يزدكم على هذا في ذلك اليوم ، وذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه ، وأنه صنف في الرد عليهم ، وأنهم ناقضوه ، ونسبوه إلى القول بقول جهنم في أن القرآن محدث ، وجعلهم هو كلاًية .

قال الحاكم : سمعت أبا عبد الرحمن بن أحمد المقرئ يقول : سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق يقول : الذي أقول به أن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله ، غير مخلوق ، ومن قال « إن القرآن أو شيئاً منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق » أو يقول « إن الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به في الأزل » أو يقول « إن أفعال الله مخلوقة » أو يقول « إن القرآن محدث » أو يقول « إن شيئاً من صفات الله صفات الذات أو اسماً من أسماء الله مخلوق » فهو عندي جهلي يستتاب ، فإن تاب ، وإلا ضربت عنقه ، هذا مذهبي ومذهب من رأيت من أهل الشرق والغرب من أهل العلم ، ومن حكى عني خلاف هذا فهو كاذب باهت ، ومن نظر في كتبي المصنفة ظهر له وبان أن الكلامية كذبة فيما يحكون عني مما هو خلاف أصلي وديانتي .

وذكر عن ابن خزيمة أنه قال : زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام ، فهم لا يفهمون كتاب الله ، فإن الله قد أخبر في نص الكتاب في مواضع أنه خلق آدم ، وأنه أمر الملائكة بالسجود له ، فكرر هذا الذكر في غير موضع ، وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى ، وكرر ذكر عيسى ابن مريم في مواضع ، وحمد نفسه في مواضع فقال : ( الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ) و ( الحمد لله الذي خلق السموات الأرض ) و ( الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الأرض ) وكرر زيادة على ثلاثين مرة ( فبأي آلاء ربكما تكذبان ) ولم أتوهم أن مسلماً يتوهم أن الله لا يتكلم بشئ مرتين .

قال الحاكم : سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق - يعني الضبي - يقول ، لما رجع ووجد بعض المخالفين - يعني المعتزلة - الفرصة في تقرير مذهبهم بحضرتنا ، قال



أبو علي الثقفى للإمام : ما الذى أنكرت من مذهبنا أيها الإمام حتى ترجع عنه ؟  
قال : ميلكم إلى مذهب الكلائية ، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس  
على عبد الله بن سعيد وعلى أصحابه مثل الحارث المحاسبي وغيره ، حتى طال  
الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب ، فقلت : قد جعت أنا أصول مذهبنا  
في صلك ، فأخرجته إليه ، فقلت : هذا ما جمعته بخطي ، وبينته في هذه المسائل ،  
فإن كان فيها شيء تسكره فينبى لنا وجهه ، فذكر أنه تأمله ولم يفكر منه شيئا ،  
وذكر لشيخه الخطوط فيه : إن الله بجميع صفات ذاته واحد ، لم يزل ، ولا يزال ، وما  
أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق ، وكل شيء  
أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق .

وذكر أن أبا العباس القلانسي وغيره وافقوا من خالف أبا بكر ، وأنه كتب  
إلى جماعة من العلماء بذلك المسائل ، وأنهم كانوا يرفعون من خالف أبا بكر إلى  
السلطان ، وأن أمير نيسابور أمر أن يمثل أمر أبي بكر فيهم من النقي والضرب  
والحبس ، وأن عبد الله بن حماد قال : طوبى لهم إن كان ما يقال عنهم مكذوبا  
عليهم ، وأن عبد الله بن حماد من غد ذلك اليوم قال : رأيت البارحة في المنام  
كان أحمد بن السري الزاهد المروزي لَكَنِي برجله ثم قال : كأنك في شك  
من أمور هؤلاء الكلائية ، قال : ثم نظر إلى محمد بن إسحاق فقال ( هذا بلاغ  
للناس وليتذكروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب ) وهذه القصة  
مبسوطة في موضع آخر ، وأكثر أهل العلم والدين كانوا مع ابن خزيمة على  
الكلائية .

ذكر أبو إسماعيل الأنصاري المعروف بشيخ الإسلام في كتاب « ذم الكلام » :  
سمعت أبا نصر بن أبي سعيد الرداد ، سمعت إبراهيم بن إسماعيل الخلال يقول :  
إني ذهبت بكتاب ابن خزيمة في الضيعى والثقفى إلى أمير المؤمنين ، فكتب

بصليهما ، فقال ابن خزيمة : لا ، قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم النفاق من أقوام فلم يصلبهم .

قال أبو إسماعيل : سمعت إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني يقول : استتيب الضمعي والتقي على قبر ابن خزيمة .

وقال : سمعت أحمد بن أبي نصر يقول : رأينا محمد بن الحسين السلمي - يعني أبا عبد الرحمن صاحب التصانيف المعروفة في طريقة الصوفية - يلعن الكلابية ! .

قال : وسمعت محمد بن العباس بن محمد يقول : كان أبو علي الدقاق يقول : لعن الله الكلابية .

ومن الموافقين لابن خزيمة أبو حامد التاركي ، وأبو سعيد الزاهد ، ويحيى ابن عمار ، وأبو عثمان النيسابوري الملقب بشيخ الإسلام .

قال : وسمعت عبد الواحد بن ياسين يقول : رأيت بايين قلعا من مدرسة أبي الطيب - يعني الصعلوكي - بأمره من بيتي شابين حضرا أبا بكر بن قورك ، وسمعت الطيب بن محمد ، سمعت أبا عبد الرحمن السلمي يقول : وجدت أبا حامد الإسفرايني وأبا الطيب الصعلوكي وأبا بكر القفال المروزي وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله .

وقال الحافظ أبو نصر السجزي في رسالته المعروفة إلى أهل زبيد في الواجب من القول في القرآن : اعلموا - أرشدنا الله وإياكم ! - أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والأشعري وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم ، بل أحسن حالا منهم في الباطن ، من أن الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا ذا تأليف وأنساق ، وإن اختلفت به اللغات ، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تسكلموا في المغليات وقالوا : الكلام حروف متسقة وأصوات مقطعة ، وقالت - يعني

علماء العربية :- الكلام أسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالأسم مثل زيد وعمر ،  
والفعل مثل جاء وذهب ، والحرف الذى يحى معنى مثل هل وبل وقد ،  
وما شا كل ذلك ، فالإجماع مُنعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً ،  
فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه ، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق العقل ، وهم  
لا يخبرون أصول السنة ولا ما كان عليه السلف ، ولا يحتجون بالأخبار الواردة  
فى ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهى لا توجب علماً ، وألزمهم المعتزلة  
بالاتفاق على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت ، ويدخله  
التعاقب والتأليف ، وذلك لا يوجد فى الشاهد إلا بحركة وسكون ، ولا بدله من  
أن يكون ذا أجزاء وأبعاد ، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من  
صفات الله تعالى ؛ لأن ذات الحق لا توصف بالاجتماع والافتراق ، والكل  
والبعض ، والحركة والسكون ، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات .

قالوا : فلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له أحدثه  
وأضافه إلى نفسه ، كما نقول : خلق الله ، وعبد الله ، وفعل الله ، قال : فضايق باين  
كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام ، لقلة معرفتهم بالسنن ، وتركهم قبولها ،  
وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل .

فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين  
الكافة المسلم والكافر ، وقال المعتزلة : الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما  
سمى ذلك كلاماً على الجواز لسكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام معنى قائم  
بذات المتكلم ، فمنهم من اقتصر على هذا القدر ، ومنهم من احتقر عما علم دخوله  
على هذا الحد ، فزاد فيه « تنكفى السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من  
الكلام » ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت فى كلام الله تجسيم  
وإثبات اللغة فيه تشبيه ، وتعلقوا بشبهه ، منها قول الأخطل :

إث البيان من القواد ، وإنما جعل اللسان على القواد دليلاً



فغيروه ، وقالوا « إن الكلام من الفؤاد » وزعموا أن لهم حجة على مقاتلهم في قول الله تعالى ( ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ) وفي قول الله عز وجل ( فَأَسْرَفَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ) واحتجوا بقول العرب « أرى في نفسك كلاما ، وفي وجهك كلاما » فألجأهم الضيق مما دخل عليهم في مقاتلهم إلى أن قالوا : الآخرس متكلم ، وكذلك الساكت والناثم ، ولهم في حال الخرس والسكر والسكوت والنوم كلام ، وهم متكلمون به ، ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام .

وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها في ظاهرها من غير رد عليه ، ومن علم منه خرق إجماع السكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله لم يفتأطر ، بل يجانب ويقمع . وقال أبو نصر السجزي في كتابه المسمى بالإبانة في مسألة القرآن : لما قيل « إن القرآن عمل » والعمل لا يكون صفة لله ، والدليل على أنه عمل أنك تقول : « قرأ فلان يقرأ » وما حسن فيه ذكر المستقبل فهو عند العرب عمل ، فقال : هذا لا يلزم ، لأنك تقول « قال الله عز وجل » و « يقول الله عز وجل » والله تعالى قال ( وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ) وقال تعالى ( يوم نقول لجنهم هل امتثلت وتقول هل من مزيد ) فقد حسن في القول ذكر المستقبل . فإن ارتكبوا العظمى ، وقالوا : كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزأ ، وليس بلفظ ، والله سبحانه من الأزلى إلى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول له ولا آخر ، فقال : ويقول إنما يرجع إلى العبارة لا إلى المعبر عنه .

قيل لهم : قد بينا مراراً كثيرة أن قولكم في هذا الباب فاسد ؛ وأنه مخالف للعقلين والشرعيين جميعا ، وأن نص الكتاب والثابت من الآثار قد نطقا بفساده ، قال الله تعالى ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) فبين الله سبحانه أنه يقول كن إذا أراد كونه ، فعلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد كوني .

وقال أيضا في موضع آخر : النبي صلى الله عليه وسلم قال « نبدأ بما بدأ الله به » ثم قرأ ( إن الصفا والمروة من شعائر الله ) والله تعالى قال ( إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون ) وقال ( إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ) فبين جل جلاله أنه قال لآدم بعد أن خلقه من تراب : كن ، وأنه إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، ولم يقتض ذلك حدوثا ولا خلقا بعد نفي حدوث نوع الكلام ، لما قام من الدليل على انتفاء الخلق عن كلام الله تعالى .

وقال أبو نصر السجزي أيضا : فأما الله تعالى فإنه متكلم فيما لم يزل ، ولا يزال متكلمًا بما شاء من الكلام ، يُسمع من يشاء من خلقه ما شاء من كلامه إذا شاء ذلك ، ويكلم من شاء يكلمه بما يعرفه لا يحمله ، وهو سبحانه حي عليم متكلم لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ليس بجسم ، ولا في معنى جسم ، ولا يوصف بأداة ولا جارية وآلة ، وكلامه أحسن الكلام ، وفيه سور وآي وكلمات ، وكل ذلك حروف ، وهو مسموع منه على الحقيقة سمعا يعقله الخلق ، ولا كيفية لتكلمه وتكليمه ، جائز وجود أعداد من المتكلمين يكلمهم سبحانه في حال واحدة بما يريد من كل واحد منهم ، من غير أن يشغله تكليم هذا عن تكليم هذا ، ومنع كثير من أهل العلم إطلاق السكوت عليه ، ومن أهل الأثر من جَوَز إطلاق السكوت عليه لوروده في الحديث ، وقال : معناه تركه التوبيخ والتقرير والمحاسبة اليوم ، وسيأتي يوم يقرر فيه ويحاسب ويوبخ ، فذلك الترك معنى السكوت .

قال : والأصل الذي يجب أن يعلم : أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق التسمين بها ، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤف واحد حي عليم سميع بصير متكلم وقلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلمًا لم يكن ذلك تشبيها ، ولا خالفنا به أحدا من السلف والأئمة ، بل الله موجود لم يزل ،

واحد حتى قدیم قیوم عالم سمیع بصیر متکلم فیما لم یزل ، ولا یجوز أن یوصف بأضداد هذه الصفات ، والموجود منا إنما وجد عن عدم ، وحیی بمعنی ، ثم بصیر مبقا بزوال ذلك المعنی ، وعلم بعد أن لم یعلم ، وقد نسی ما علم ، وسمع وأبصر وتكلم یجوارح قد تلحقها الآفات ، فلم یکن فیما أطلق للخلق تشبیه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالی ، وإن انفقت مسمایات هذه الصفات .

وقال أبو نصر أيضا : خاطبني بعض الأشعرية يوما في هذا الفصل ، وقال : التجزؤ على القديم غير جائز ، فقلت له : أقرر بأن الله أسمع موسى كلامه على الحقيقة بلا ترجان ؟ فقال : نعم . وهم يطلقون ذلك ، ويموهون على من لا يخبر مذهبهم . وحقيقة سماع كلام الله من ذاته ، على أصل الأشعرية ، محال ؛ لأن سماع الخلق — على ما جيلوا عليه من البنية ، وأجروا عليه من العادة — لا یكون ألبته إلا لما هو صوت أو في معنى الصوت ، وإذا لم یکن كذلك كان الواصل إلى معرفته من العلم والفهم ، وهما یقومان في وقت مقام السماع ، لحصول العلم بهما كما یحصل بالسماع ، وربما سُمی ذلك سماعا على التجزؤ لقربه من معناه ، فأما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا یتأقی للخلق في العرف الجاری .

قال : فقلت لخاطبي الأشعرية : قد علمنا جميعا أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال ، وليس ههنا من تتقيته وتخشي تشييعه ، وإعسا مذهبك أن الله يفهم من شاء كلامه بلطفية منه ، حتى یصیر علما متيقنا بأن الذي فهمه كلام الله ، والذي أريد أن ألزمك وارڈ على الفهم وروده على السماع ، فدع التمويه ، ودع المصانعة . ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلمه الله ؟ أفهم كلام الله مطلقا أم مقيدا ؟ فتسكأ قليلا ، ثم قال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : دع إرادتي وأجب بما عندك ، فأبى وقال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : أريد أنك إن قلت : إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقا ، اقتضى أن لا یكون لله كلام



من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى ، وهذا يؤل إلى الكفر : فإن الله تعالى يقول ( ٢ : ٢٥٥ ) ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ( ولو جاز ذلك لصار من فهم كلام الله علما بالغييب وبما في نفس الله تعالى ، وقد نفى الله تعالى ذلك بما أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول ( ٥ : ١٦٦ ) تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب ) وإذا لم يحز إطلاقه ، وألحقت إلى أن تقول « أفهمه الله ما شاء من كلامه » دخلت في التبعض الذي هربت منه ، وكفرت من قال به ، ويكون مخالفك أسعد منك ، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل ومن قبل رسول الله ، وأنت أبيت أن تقبل ذلك ، وادعيت أن الواجب المصير إلى حكم العقل في هذا الباب ، وقد ردك العقل إلى موافقة النص خاسئا .

فقال : هذا يحتاج إلى تأمل ، وقطع الكلام .  
وقال أبو نصر : لم يزل الله متكلمًا ؛ لأن الكلام من صفات المدح للحي الفاعل ، وضده من التقصير ، والله منزّه عنها - وذكر كلاما كثيرا إلى أن قال : وقد ثبت عما ذكرناه كون القرآن مفرقا مفصلا ، ذا أجزاء وأجزاء وآي وكلمات وأحرف ، وأن ما كان بخلاف ذلك لم يكن القرآن المنزل الذي آمن به المسلمون وجحدوا الكفار ، وأن المقروء سُور وآي وكلمات وحروف ، وكذلك المحفوظ والمكتوب والمتلو ، وأنه عربي مبين ، نازل بلسان العرب ، ولسان قريش ، والمراد باللسان في هذا الباب اللغة ، لا اللسان الذي هو لحم ودم وعروق ، تعالى الله عن ذلك ، وجل عن أن يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وتنزه عن الأشباه .

قال : ونحن نذكر عقب هذا الفصل فصلا في ذكر حروف القرآن ، وفصلا بعد ذلك في الصوت وما ورد فيه من القرآن والحديث ، وكل ذي لسان محيط يعرف بالحس والمشاهدة قبل الاستدلال أن القرآن العربي حروف ، ولا فرق بين منسكرك ذلك ومنسكرك الحواس وأنها من مبادئ العلم وأسباب المدارك .

قال : وقد بين الله في كتابه مالا إشكال بعده في هذا الفصل لما قال :  
(١٠:٢٦) وإذا نادى ربك موسى والعرب لا تعرف نداء إلا صوتا ، وقد جاء عن  
موسى تحقيق ذلك ، فإن أنكروا الظاهر كفروا ، وإن قالوا : إن النداء غير  
صوت « خالفوا لغات العرب ، وإن قالوا نادى الأمير - إذا أمر غيره بالنداء -  
دفعوا فضيلة موسى عليه السلام المختصة به من تكليم الله إياه بذاته من غير  
واسطة ولا ترجمان ، وليس في وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد  
الصوت منه من الخلق ، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من  
خلقه ، وكيف ؟ وكلامه وكلام خلقه معنى عند الأشعرى قائم بذات المتكلم  
لا يختلف : فهو المشبه لا بمحالة .

قال : وأما نحن فنقول : كلام الله حرف وصوت بحسب النص ، قال :  
وليس ذلك عن جارحة ولا آلة ، وكلامنا حروف وأصوات ، لا يوجد ذلك منا  
إلا بآلة ، والله سبحانه وتعالى يتكلم بما شاء ، لا يشغله شيء عن شيء ، والمتكلم  
منا لا يتأني منه أداء حرفين إلا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدىء في الآخر ،  
والقرآن لما كان كلاما لله كان معجزا ، وكلام الخلق غير معجز ، وفي كلام الله  
بيان ما كان وما سيكون وما لا يكون أبدا لو كان كيف كان يكون ، والخلق  
لا يصلون إلى هذه الأشياء إلا بتعريف .

وقال أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل النخعي الأصبهاني الشافعي في  
كتابه المعروف « بالحجة » ، على تارك الحجة : أجمع المسلمون على أن القرآن  
كلام الله ، وإذا صح أنه كلام الله صح أنه صفة الله تعالى ، وأنه موصوف به ،  
وهذه الصفة لازمة لذاته ، تقول العرب : « زيد متكلم » فالكلام صفة له  
لا تعرف إلا أن حقيقة هذه الصفة الكلام ، وإذا كان كذلك كان القرآن كلام  
الله ، وكانت هذه الصفة لازمة له ، أزلية ، والدليل على أن الكلام لا يفارق  
المتكلم أنه لو كان مفارقة لم يكن المتكلم به إلا كلمة واحدة ، فإذا تكلم بها لم يبق

له كلام ، فلما كان المتكلم قادرا على كلمات كثيرة ، كلمة بعد كلمة ، دل على أن تلك الكلمات فروع لكلامه الذي هو صفة له ملازمة .

قال : والدليل على أن القرآن غير مخلوق : أنه كلام الله ، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء ، قال الله تعالى ( ١٦ : ٤٠ ) إنا قولنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) أى أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره ، فقوله « كن » كلام الله وصفته ، والصفة التي منها يتفرع الخلق والفعل ، وبها يتكون المخلوق لا تكون مخلوقة ، ولا يكون مثلها للمخلوق . والدليل على أن كلام الله لا يشبه كلام المخلوقين ، أنه كلام معجز ، وكلام المخلوقين غير معجز ، لو اجتمع الخلق على أن يأتيوا بمثل سورة من سورة ، أو آية من آياته ، عجزوا عن ذلك ولم يقدرُوا عليه .

وقال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي في كتابه الذي سماه « الفصول ، في الأصول ، عن الأئمة الفحول » وذكر اثني عشر إماما : الشافعي ومالك والثوري وأحمد وابن عيينة وابن المبارك والأوزاعي والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه والبخاري وأبو زرعة وأبو حاتم .

قال فيه : سمعت الإمام أبا منصور محمد بن أحمد يقول : سمعت الإمام أبا بكر عبد الله بن أحمد يقول : سمعت الشيخ أبا حامد الإسفراييني يقول : مذهبي ومذهب الشافعي وفقهاء الأمصار : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن قال مخلوق فهو كافر ، والقرآن تحله جبريل مسموعا من الله تعالى ، والنبي صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل ، والصحابة سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي نقلوه نحن بالسنتسا ، وفيما بين الدفتين ، وما في صدورنا ، مسموعا ومكتوبا ومحفوظا ومنقوشا ، وكل حرف منه - كالباء والتاء - كله كلام الله غير مخلوق ، ومن قال « مخلوق » فهو كافر ، عليه لعائن الله والملائكة والناس أجمعين .

قال الشيخ أبو الحسن : وكان الشيخ أبو حامد الإسفراييني شديد الإنكار على الباقلائي وأصحاب الكلام ، قال : ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون



أن يُنسبوا إلى الأشعرى ، ويقرؤون محاسن الأشعرى مذهبه عليه ، وينهون أصحابهم وأحبائهم عن الخوض حواليه ، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة ، منهم : الحافظ المؤمن بن أحمد بن علي الساجي ، يقول : سمعنا جماعة من المشايخ الثقات ، قالوا : كان الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر الإسفرايني إمام الأئمة ، الذي طلق الأرض علما وأصحابا إذا سعى إلى الجمعة من قطيعته يسكر إلى جامع المنصور ، ويدخل الرباط المعروف بالزوري الحاذي للجامع ، ويقبل على من حضر ، ويقول : اشهدوا علي بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله الإمام ابن حنبل ، لا كما يقول الباقلاني ، وتسكرر ذلك منه جمعات ، فقبل له في ذلك ، فقال : حتى ينتشر في الناس وفي أهل الصلاح ، ويشيع الخبر في أهل البلاد : أي يرى معاهم عليه - يعني الأشعرية - ويرى من مذهب أبي بكر الباقلاني ؛ فإن جماعة من المتفهمة الغرباء يدخلون على الباقلاني خفية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه ، فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة ، فيظن ظان أنهم متى تعلموه قبله ، وأنا ما قلته ، وأنا يرى من مذهب الباقلاني وعقيدته .

قال الشيخ أبو الحسن السكرجي : وسمعت شيخنا الإمام أبا منصور الفقيه الأصهباني يقول : سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزاذقاني يقول : كنت في درس الشيخ أبي حامد الإسفرايني ، وكان ينهى أصحابه عن السكلام ، وعن الدخول على الباقلاني ، فبلغه أن نفرا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة السكلام ، فظن أني معهم ومنهم ، وذكر قصة قال في آخرها : إن الشيخ أبا حامد قال لي : يا بني ، قد بلغني أنك تدخل على هذا الرجل - يعني الباقلاني - فإياك وإياه ، فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة ، وإلا فلا تحضر مجلسي ، فقلت : أنا عائد بالله عما قيل ، وتائب إليه ، واشهدوا علي أني لا أدخل إليه .

قال أبو الحسن : وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن علي العجلي يقول : سمعت عدة من المشايخ والأئمة بهفداد - أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أحدهم -

قالوا : كان أبو بكر الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقا ، خوفا من الشيخ أبي حامد الإسفراييني .

قال أبو الحسن : ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام ، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري ، وعلقه عنه أبو بكر الرافضاني . وهو عندي ، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق في كتابيه « المع » و « النعمرة » حتى لو وافق قول الأشعري وجها لأصحابنا ميز ، وقال : هو قول بعض أصحابنا ، وبه قالت الأشعرية ، ولم يمدّهم من أصحاب الشافعي : استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه ، فضلا عن أصول الدين .

قلت : هذا المنقول عن الشيخ أبي حامد وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعي ، أصحاب الوجوه معروف : في كتبهم المصنفة في أصول الفقه وغيرها .

وقد ذكر ذلك الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وأبو إسحاق الشيرازي وغير واحد ، بينوا مخالفة الشافعي وغيره من الأئمة بقول ابن كلاب والأشعري في مسألة الكلام التي امتاز بها ابن كلاب والأشعري عن غيرها ، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعري بها اختصاص ، بل ما قالاه غيره ، إما من أهل السنة وإما من غيرهم ، بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام ، واتبعه عليه الأشعري : فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد ، ولا وافقه عليه أحد من رؤس الطوائف ، وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية ، ومحوها من الأمور المتعلقة بمشيتته وقدرته تعالى : هل تقوم بذاته أم لا ؟ وكان السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقا ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقا ، فوافق ابن كلاب السلف والأئمة في إثبات الصفات ، ووافق الجهمية في نفي قيام الأفعال به تعالى وما يتعلق بمشيتته وقدرته . ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالبقلاني والأشعري ونحوهما ، بأن في أنوالهم بقايا من الاعتزال ، وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم

بطريقة الحركات ، فإن هذا الأصل هو الذي أوقع المعتزلة في نفى الصفات والأفعال  
وقد ذكر الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر بياب الأبواب أنه طريق  
مبتدع في دين الرسل ، محرم عندهم ، وكذلك غير الأشعري ، كالخطابي  
وأمثاله ، يذكرون ذلك ، لكن مع هذا من وافق ابن كلاب لا يرى بطلان هذه  
الطريقة عقلا ، وإن لم يقل : إن الدين محتاج إليها ، فلما رأى من رأى صحتها  
لزمه : إما قول ابن كلاب ، أو ما يضاهيه .

وهذا الذي نقلوه - من إنكار أبي حامد وغيره على القاضي أبي بكر الباقلاني -  
هو بسبب هذا الأصل ، وجرى له بسبب ذلك أمور أخرى ، وقام عليه الشيخ  
أبو حامد ، والشيخ أبو عبد الله بن حامد وغيرهما من العلماء من أهل العراق  
وخراسان والشام ، وأهل الحجاز ومصر ، مع ما كان فيه من الفضائل العظيمة  
والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحدّين وأهل البدع ، حتى إنه لم يكن في  
المنتسبين إلى ابن كلاب والأشعري أجل منه ولا أحسن تصنيفا ، وبسببه انتشر  
هذا القول ، وكان منتسبا إلى الإمام أحمد وأهل السنة ، حتى كان يكتب في بعض  
أجوبته « محمد بن الطيب الحنبلي » وكان بينه وبين أبي الحسن التميمي وأهل بيته  
من التميميين من الموالاة والمصافاة ما هو معروف ، كما تقدم ذكر ذلك ، وهذا غلب  
على التميميين موافقته في أصوله ، ولما صنف أبو بكر البيهقي كتابه في مناقب الإمام  
أحمد - وأبو بكر البيهقي موافق لابن الباقلاني في أصوله - ذكر أبو بكر اعتقاد  
أحمد الذي صنفه أبو الفضل عبد الواحد بن أبي الحسن التميمي ، وهو مشابه  
لأصول القاضي أبي بكر ، وقد حكى عنه : أنه كان إذا درس مسألة الكلام على  
أصول ابن كلاب والأشعري يقول « هذا الذي ذكره أبو الحسن أشرحه لكم  
وأنا لم تنبئ لي هذه المسألة » فكان يحكى عنه الوقف فيها : إذله في عدة من  
المسائل قولان وأكثر كما تنطق بذلك كتبه ، ومع هذا تسلم فيه أهل العلم ، وفي  
طريقته التي أصلها هذه المسألة بما يطول وصفه ، كما تسلم من قبل هؤلاء في ابن



كلاب ومن واقفه حتى ذكر أبو إسماعيل الأنصاري قال : سمعت أحد بن أبي رافع وخلفا يذكران شدة أبي حامد - يعني الإسفرائيني - على ابن الباقلاني ، قال : وأنا بلغت رسالة أبي سعد إلى ابنه سالم ببغداد : إن كنت تريد أن ترجع إلى هراة فلا تقرب الباقلاني ، قال : وسمعت الحسين بن أبي أمامة المالكي يقول : سمعت أبي يقول : لعن الله أبا ذر الهروي ، فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم ، وأول من بثه في المغاربة .

قلت : أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به ، وكان قد قدم إلى بغداد من هراة ، فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلى الحرم ، فتكلم فيه وفي طريقته من تكلم ، كأبي نصر السجزي ، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجباني وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين بما ليس هذا موضعه ، وهو ممن يرجح طريقة الثقفى والضبي على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث ، وأهل المغرب كانوا يحجبون ، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها فيرجل منهم من يرجل إلى المشرق كما رجع أبو الوليد الباجي فأخذ طريقة أبي جعفر السمناني الجهمي<sup>(١)</sup> صاحب القاضي أبي بكر ، ورجل بعده القاضي أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد .

ثم إنه ما من هؤلاء إلا من نه في الإسلام مساع مشكورة ، وحسنات مبرورة ، وله في الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع ، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يحصى على من عرف أحوالهم ، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف ، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة ، وهم فضلا عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه ، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال

(١) في الطبوعة « الحنفى » .

ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين ، وصار الناس بسبب ذلك : منهم من يعظمهم ؛ لما لهم من الحاسن والفضائل ، ومنهم من يذمهم ؛ لما وقع في كلامهم من البدع والباطل ، وخيار الأمور أوسطها .

وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء ، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات ؛ ويتجاوز لهم عن السيئات ، ( ٥٩ : ١٠ ) ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم .

ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأخطأ في بعض ذلك فأنه يعثر له خطأ ، تحقيقا للدعاء الذي استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا ( ٢ : ٢٨٦ ) ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) ومن اتبع ظنه وهواه فأخذ يشنع على من خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صوابا بعد اجتهاده ، وهي من البدع المخالفة للسنة ، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو أصغر فيمن يعظمه وهو من أصحابه ، فقل من يسل من مثل ذلك في المتأخرين ، لكثرة الاشتباه ، والاضطراب ، وبعد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة الذي به يحصل الهدى والصواب ، ويحول به عن القلوب الشك والارتباب ، ولهذا تجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون في مثل هذه الأصول ولوازمها ، فيقولون القول الموافق للسنة ، وينفون ما هو من لوازمه ، غير ظانين أنه ينافيه ، ويقولون بملزومات القول المتناقض الذي ينافي ما أثبتوه من السنة ، وربما كفروا من خالفهم في القول المتناقض وملزوماته ، فيكون مضمون قولهم : أن يقولوا قولا ويكفروا من يقوله ، وهذا يوجد لكثير منهم في الحال الواحد ؛ لعدم تفتنه لتناقض القولين ، ويوجد في الحاليين ؛ لاختلاف نظره واجتهاده .

وسبب ذلك ما ابتدعه أهل الإحاد والضلال من الألفاظ المجعلة التي يظن الظان أنه لا يدخل فيها إلا الحق ، وقد دخل فيها الحق والباطل ، فمن لم ينقب

عنها أو يستفصل المتكلم بها - كما كان السلف والأئمة يفعلون - صار متناقضاً أو مبتدعاً ضالاً من حيث لا يشعر .

وكثير ممن تكلم بالألفاظ الجملة المبتدعة كالقوله « الجسم والجوهر والعرض وحلول الحوادث » ونحو ذلك ، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يشبهون معرفة الله وتصديق رسوله ، فوقع في كلامهم من الخطأ والضلال ما أوجب ذلك ، وهذه حال أهل البدع كالنصارى والملاحمة ، فإن البدعة لا تكون حقاً محضاً موافقاً للسنة ، إذ لو كانت كذلك لم تكن باطلاً ، ولا تكون باطلاً محضاً لاحقاً فيه ، إذ لو كانت كذلك لم تخف على الناس ، ولكن تشتمل على حق وباطل ، فيكون صاحبها قد آتى الحق بالباطل : إما محطفاً غائطاً ، وإما متعمداً لتفاق فيه وإلحاد ، كما قال تعالى ( ٩ : ٤٧ ) لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خيالاً ولأوضعوا خلالكم يغفونكم الفتنه وفيكم سماعون لهم . فأخبر أن المنافقين لو خرجوا في جيش المسلمين ما زادوهم إلا خيالاً ، ولما كانوا يسعون بينهم مسرعين ، يطلبون لهم الفتنه ، وفي المؤمنين من يقبل منهم ويستجيب لهم : إما لظن غلط ، أو لنوع من الهوى ، أو لجموعهما : فإن المؤمن إنما يدخل عليه الشيطان بنوع من الظن واتباع هواه ، ولهذا جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات » وقد أمر المؤمنين أن يقولوا في صلاتهم ( اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ) ، فالمغضوب عليهم عرفوا الحق ولم يعملوا به ، والضالون عبدوا الله بلا علم ، ولهذا تراءى الله نبيه عن الأمرين بقوله ( ٥٣ : ١ - ٢ ) والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى ) وقال تعالى ( ٣٨ : ٤٥ ) واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولى الأبدى والأبصار )

وهذا الذي تقدم ذكره - من إنكار أئمة المراقبين من أصحاب الشافعي قول



ابن كُلاب ومتبعيه في القرآن - هو معروف في كتبهم ، ومعلوم أنه ليس بهمد الشافعي وابن سريج مثل الشيخ أبي حامد الإسفراييني ، حتى ذكر أبو إسحاق في طبقات الفقهاء عن أبي الحسين القُدُوري : أنه كان يقول في الشيخ أبي حامد : إنه أنظر من الشافعي ، وهذا الكلام - وإن لم يكن مطابقاً لمعناه ، لجلالة قدر الشافعي وعلو مرتبته - فلولا براعة أبي حامد ، ما قال فيه الشيخ أبو الحسين القُدُوري مثل هذا .

وقد قال أبو حامد في كتاب « التعليق في أصول الفقه » : مسألة في أن الأمر أمر لصيغته أو قرينة تقتضيه ، اختلف الناس في الأمر : هل له صيغة تدل على كونه أمراً ، أم ليس له ذلك ؟ على ثلاثة مذاهب ، فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدل بمجرد ما على كونه أمراً إذا عرِيت عن القرائن ، وذلك مثل قول القائل : أفل كذا وكذا ، وإذا وجد ذلك عارياً عن القرائن كان أمراً ولا يحتاج في كونه أمراً إلى قرينة .

هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي ، وجماعة أهل العلم ، وهو قول البلخي من المعتزلة .

وذهب المعتزلة بأسرها - غير البلخي - إلى أن الأمر لا صيغة له ، ولا ذهبت المعتزلة بأسرها - غير البلخي - إلى أن الأمر لا صيغة له ، ولا يدل اللفظ بمجرد ما على كونه أمراً ، وإنما يكون أمراً بقرينة تقتضيه ، وهي الإرادة ، ثم اختلفوا في تلك الإرادة : فمنهم من قال : هي إرادة المأمور به ، فإذا قال : أفل ، وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار أمراً ، وإذا عرِيت عن ذلك لم يكن أمراً ، ومنهم من قال : يحتاج إلى إرادة شئيين : إرادة المأمور به ، وإرادة كون اللفظ أمراً ، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء ، ولستأنتسكلم معهم في هذا الفصل ؛ فإنه شئ يتفرع على مذاهبهم ، وإنما الخلاف بيننا وبينهم في الأصل ، وهو أن اللفظ هل يكون أمراً بصيغته ، أو بقرينة تقتضيه ؟

وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أن الأمر هو معنى قائم بنفس الأمر ، لا يفارق الذات ولا يزايلها ، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهي والخبر

والاستخبار وغير ذلك ، كل هذه المعاني قائمة بالذات لا ترايلها ، كالقدرة والعلم وغير ذلك ، وسواء في هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين ، إلا أن أمر الله تعالى يختص بكونه قديماً ، وأمر الآدمي محدث ، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهياً ، وإنما هي عبارة عنه .

قال : وكان ابن كلاب عبد الله بن سعيد القطان يقول : هي حكاية عن الأمر ، وخالفه أبو الحسن الأشعري في ذلك ، فقال : لا يجوز أن يقال « إنها حكاية » ؛ لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكي ، ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس ، وتقرر مذهبهم على هذا . فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف في أن الأمر هل له صيغة أم لا ، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس ، فذلك المعنى لا يقال : إن له صيغة ، أو ليست له صيغة ، وإنما يقال ذلك في الألفاظ ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر ، وعندنا أن هذا هو أمر ، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة ، وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر ، ولا دالا على ذلك بمجرد صيغته ، ولكنه يكون موقوفاً على ما يثبت الدليل ، فإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر تحمل عليه ، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك تحمل عليه ، إلا أننا نتكلم معهم في الجملة : أن هذا اللفظ ، هل يدل على الأمر من غير قرينة أم لا ؟ وبسط كلامه في هذه المسألة إلى آخرها .

وهذا أيضاً معروف عن أئمة الطريقة الخراسانية ، ومن متأخريهم أبو محمد الجويني والد أبي المعالي .

وقد ذكر أبو القاسم ابن عساكر في مناقبه ما ذكره عبد الغافر الفارسي في ترجمة أبي محمد الجويني ، قال : سمعت خالي أبا سعد - يعني عبد الواحد بن أبي القاسم القشيري - يقول : كان أئمتنا في عصره ، والمحققون من أصحابنا ، يعتقدون

فيه من السكال والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً في عصره لما كان إلا هو ، من حسن طريقته وورعه وزهده وديانته في كمال فضله .

قال أبو محمد في آخر كتاب صنفه سماه : « عقيدة أصحاب الإمام المظلي الشافعي وكافة أهل السنة والجماعة » وقد نقل هذا عنه أبو القاسم ابن عساكر في كتابه الذي سماه « تبیین كذب المقتري »

قال أبو محمد : ونعتقد أن النصب من المجتهدين في الأصول والفروع واحد ، ويجب التعيين في الأصول ، فأما الفروع فربما يتأني التعيين وربما لا يتأني ، ومذهب الشيخ أبي الحسن تصويب المجتهدين في الفروع ، وليس ذلك مذهب الشافعي ، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي ، فإذا خالفه في شيء أغرضنا عنه فيه ، ومن هذا القبيل قوله : لاصيغة للألفاظ ، أي الكلام ، وتقول ونعز مخالفته أصول الشافعي ونصوصه ، وربما نسب المبتدعون إليه ما هو برى منه ، كما نسبوا إليه أنه يقول : ليس في المصحف قرآن ، ولا في القبر نبي ، وكذلك الاستثناء في الإيمان ، ونفي القدرة على الخلق في الأزل ، وتكفير العوام ، وإيجاب علم الدليل عليهم ، قال : وقد تصفحت ماتصفحت من كتبه ، فوجدتها كلها خلاف ما نسب إليه .

قلت : هذه المسائل فيها كلام ليس هذا موضعه ، ولكن المقصود هنا : أنه جعل من القبيل الذي خالف فيه الشافعي وأعرض عنه فيه أصحابه : مسألة صيغ الألفاظ ، وهذه هي مسألة الكلام ، وقوله فيها هو قول ابن كلاب « إن كلام الله معني واحد قائم بنفس الله تعالى : إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرية كان تورا ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن القرآن العربي لم يتكلم الله به ، بل وليس هو كلام الله ، وإنما خلقه في بعض الأجسام » وجهور الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون : إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار ، وإن معاني القرآن ليست هي معاني التوراة ، وليست معاني التوراة



للعربية هي القرآن ، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة ، ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر .

وإنما اضطر ابن كلاب والأشعري ونحوهما إلى هذا الأصل : أنهم لما اعتقدوا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيبته وقدرته ، لأفضل ولا تشكلم ولا غير ذلك ، وقد تبين لهم فساد قول من يقول : « القرآن مخلوق » ولا يحمل الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه ، بل يحمل كلامه ما خلقه في غيره ، وعرفوا أن الكلام لا يكون مفعولاً منفصلاً عن المتكلم ، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه ، بل إذا خلق الله شيئاً من الصفات والأفعال يحمل كان ذلك صفة لذلك المحل ، لا الله ، فإذا خلق في محل الحركة كان ذلك المحل هو المتحرك بها ، وكذلك إذا خلق فيه حياة كان ذلك المحل هو الحي بها ، وكذلك إذا خلق علماً وقدره وكلاماً كان ذلك المحل هو العالم القادر بها ؛ فإذا خلق كلاماً في غيره كان ذلك المحل هو المتكلم به .

وهذا التقرير مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف أهل الحديث والسنة ، ومثل الكرامية والكلابية وغيرهم .

ولازم هذا أن من قال « إن القرآن العربي مخلوق » أن لا يكون القرآن العربي كلام الله ، بل يكون كلاماً للمحل الذي خلق فيه ، ومن قال « إن لفظ الكلام يقع بالاشتراك على هذا وهذا » تبطل حجته على المعتزلة ؛ فإن أصل الحجة أنه إذا خلق كلاماً في محل كان الكلام صفة لذلك المحل ، فإذا كان القرآن العربي كلاماً مخلوقاً في محل كان ذلك المحل هو المتكلم به ، ولم يكن كلام الله ، ولهذا قال من قال « لا يسمى كلاماً إلا مجازاً » فراراً من أن يتبتوا كلاماً حقيقياً قائماً بغير المتكلم به ، فلما عظم تشنيع الناس على هذا القول ، وكان تسمية هذا كلاماً حقيقة معلوماً بالاضطرار من اللغة ، أرادوا أن يجعلوا لفظ الكلام مشتركاً ؛ فافسدوا الأصل الذي بتوا عليه قلوبهم .

وبإنكار هذا الأصل استطال عليهم مَنْ يقول بحاق القرآن من المعتزلة والشيعة والخوارج ونحوهم ، فإن هؤلاء لما ناظرهم مَنْ سلك طريقة ابن كلاب - ومصونها : أن الله لا يقدر على الكلام ولا يتكلم بما شاء ولا هو متكلم باختياره ومشيئته - طمع فيهم أوتئك ؛ لأن جمهور الخلق يملكون أن التكلم يتكلم بمشيئته واختياره ، وهو قادر على الكلام ، وهو يتكلم بما يشاء .

ولكن منشأ اضطراب الفريقين اشتراكهما في أنه لا يقوم به ما يكون بإرادته وقدرته ؛ فلزم هؤلاء - إذا جملوه بتكلم بقدرته واختياره - أن يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولزم هؤلاء - إذا جملوه غير مخلوق - أن لا يكون قادراً على الكلام ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا يتكلم بما يشاء .

والمقصود هنا أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه لما وافقوا سلف الأمة وسائر العقلاء على أن كلام المتكلم لا بد أن يقوم به ، فلا يكون إلا بآثاقه عنه لا يكون كلامه ، كما قال الأئمة : كلام الله من الله ليس بآثاق منه ، وقالوا : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ ، وإليه يعود ، فقالوا « منه بدأ » ردّاً على الجهمية الذين يقولون : بدأ من غيره ، ومقصودهم أنه هو المتكلم به ، كما قال تعالى ( ٣٠ : ١ ) تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ( وقال تعالى ( ٣٢ : ١٣ ) ولكن حق القول مني ) وأمثال ذلك .

نعم إنهم - منع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا - اعتقدوا هذا الأصل ، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلقا بمشيئته ، بقاء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة ، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما يكون مقدورا مرادا ، قالوا : والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلا مقدورة مرادة ، فأثبتوا معنى واحدا لم يتمكنهم إثبات معانٍ متعددة ، خوفا من إثبات ما لا لهم - آية له ، فاحتاجوا أن يقولوا « معنى واحدا » فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها تكبير جمهور المسلمين ، بل جمهور العقلاء عليه .

وأنتكر الناس عليهم أمورا : إثبات معنى واحد ، هو الأمر والخبر ، وجعل القرآن العربي ليس هو كلام الله الذي يتكلم به ، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله ، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها ، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن ، وأن الله لا يقدر أن يتكلم ، ولا يتكلم بمشبهته واختياره ، وتكليمه لمن كله من خلقه ، كموسى وآدم ، ليس إلا خالق إدراك ذلك المعنى لهم ، فالتكلم هو خلق الإدراك فقط .

ثم منهم من يقول : السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود ، فكل موجود يمكن أن يرى ويسمع ، كما يقوله أبو الحسن .  
ومنهم من يقول : بل كلام الله لا يسمع بحال ، لامنه ولا من غيره ؛ إذ هو معنى ، والمعنى يفهم ولا يسمع ، كما يقوله أبو بكر ونحوه .  
ومنهم من يقول : إنه يسمع ذلك المعنى من القارىء مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طائفة أخرى .

وجمهور العقلاء يقولون : إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة ، وإنما ألجأ القائلين بها ما تقدم من الأصول التي استلزمتم هذه المخاذير ، وإذا اتقى اللازم اتقى الملزوم .

وكذلك من قال « لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة » ، وهو لا يقدر على التكلم بها ، ولا له في ذلك مشيئة ولا فعل « من أهل الحديث والفقهاء والكلام المنسبين إلى السنة ، لجمهور العقلاء يقولون : إن قول هؤلاء أيضا معلوم الفساد بالضرورة ، وإنما ألجأهم إلى ذلك اعتقادهم أن الكلام لا يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، مع علمهم بأن الكلام يتضمن حروفا منظومة وصوتا مسموعا من المتكلم .

وأما من قال « إن الصوت المسموع من القارىء قديم » أو « يسمع منه صوت قديم ومحدث » فهذا أظهر فسادا من أن يحتاج إلى الكلام عليه .



وكلام السلف والأئمة والعلماء في هذا الأصل كثير منتشر ، ليس هذا موضع استقصائه .

وأما دلالة الكتاب والسنة على هذا الأصل فأكثر من أن تحصر ، وقد ذكر منها الإمام أحمد وغيره من العلماء في الرد على الجهمية ما جمعه ، كاذكر الخلل في كتاب السنة ، قال : أخبرنا المروزي قال : هذا ما جمعه واحتج به أبو عبد الله على الجهمية من القرآن ، وكتبه بخطه ، وكتبته من كتابه ؛ فذكر المروزي آيات كثيرة ، دون ما ذكر الخضر بن أحمد عن عبد الله بن أحمد ، وقال فيه : سمعت أبا عبد الله يقول : في القرآن عليهم من الحجج في غير موضع - يعني الجهمية -

قال الخلال : وأما الخضر بن أحمد المثني الكندي سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : وجدت هذا الكتاب بخط أبي ، فيما احتج به على الجهمية ، وقد ألف الآيات إلى الآيات في السور ، فذكر آيات كثيرة تدل على هذا الأصل ، مثل قوله تعالى ( ٢ : ١٨٦ ) وإذا سألت عبادي عني فإني قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان ، فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ) وقوله تعالى ( ٢ : ١١٧ ) بديع السموات والأرض ، وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ) وقوله ( ٢ : ١٧٤ ) إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ، ولا يكلمهم الله يوم القيامة ) وقوله تعالى ( ٣ : ١٨١ ) لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ) وقوله تعالى ( ٣ : ٥٥ - ٥٧ ) إن الله يُبشرك بكلمة منه اسمهُ المسيح عيسى ابن مريم - إلى قوله تعالى - قال : كذلك الله يخلق ما يشاء ، وإذا قضى أمراً فإنما يقول له : كن فيكون ) وقوله تعالى ( ٣ : ٥٩ ) إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له : كن فيكون ) وقوله تعالى ( ٣ : ٧٧ ) إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ، ولا يكلمهم الله ولا ينظر

إليهم يوم القيامة ) وقوله تعالى ( ٦ : ٧٣ وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ، ويوم يقول : كن فيكون ، قوله الحق وله الملك ) وقوله ( ٤ : ١٦٤ وكلم الله موسى تكليماً ) وقوله ( ٧ : ١٤٣ ولما جاء موسى ثيقاتنا وكلمه ربه ) وقوله ( ١١ : ١١٠ ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ، وإنهم لفي شك منه مريب ) وقوله ( ٤٢ : ٢١ ولولا كلمة الفصل لقضى بينهم ) وقوله ( ١١ : ١١٩ وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ) وقوله ( ١٢ : ٣ نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين ) وقوله ( ١٨ : ١٠٩ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لمد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ) وقال تعالى ( ٢٠ : ١١ - ٣٩ فلما أتاها نودى ياموسى ، إني أنا ربك فاخلع ثيابك إليك بالواد المقدس طوى ، وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى ، إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى - إلى قوله - إني ممكناً اسمع وأرى - إلى قوله - وألقيت عليك محبة منى ولتصنع على عيني ) وقوله ( ٢٠ : ١٢٩ ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى ) وقوله ( ٢١ : ٨٣ - ٩٠ وأيوب إذا نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين ، فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم - إلى قوله - وإذا النون إذا ذهب مغاضباً فظن أن لن نقدر عليه ، فنادى فى الظلمات : أن لا إله إلا أنت ، سبحانك إني كنت من الظالمين ، فاستجبنا له ونجينا من الغم وكذلك تنجى المؤمنين - إلى قوله - وزكريا إذا نادى ربه رب لا تدركنى فرداً وأنت خير الوارثين ، فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه ) وقوله ( ٢٥ : ٥٩ الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً ) وقوله ( ٢٧ : ٨ فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها ) وقوله ( ٢٨ : ٣٠ فلما أتاها نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إني أنا الله رب العالمين ) وقوله تعالى ( ٣٦ : ٨٢ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن

فيكون ) وقوله تعالى ( ٣٧ : ١٧١ ) ولقد سبقت كللفنا لعبادنا المرسلين ، إنهم لم المنصورون ، وإن جندنا لم الغالبون ) وقوله تعالى ( ٣٩ : ٦٧ ) وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عما يشركون ) وقوله تعالى ( ٤٠ : ٦٨ ) وهو الذي يحيى ويميت فإذا قضى أمراً فإنما يقول له : كن فيكون ) وقوله تعالى ( ٤٠ : ٦٠ ) وقال ربكم : ادعوني أستجب لكم ) وقوله تعالى ( ٤٢ : ١٤ ) ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم ، وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب ) وقوله تعالى ( ٤٢ : ٥١ ) وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء ) وقوله تعالى ( ٤٣ : ٥٥ ) فلما آسفونا انتقمنا منهم ) وقوله ( ٥٨ : ١ ) قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها واشتكي إلى الله ، والله يسمع تحاوركما ) .

قلت : وفي القرآن مواضع كثيرة تدل على هذا الأصل ، كقوله تعالى ( ٢ : ٢٩ ) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم ) وقوله ( ٤١ : ٩ - ١١ ) قل أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين - إلى قوله - : ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها والأرض : انثيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا : أتينا طائعين ) وقوله ( ٢ : ٢١٠ ) هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ) وقوله ( ٦ : ١٥٨ ) هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة ، أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك ) وقوله ( ٨٩ : ٢٢ ) وجاء ربك والملك صفاً صفاً ) وقوله تعالى ( ٩ : ١٠٥ ) قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وقوله ( ١٠ : ١٤ ) ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ) وقوله تعالى ( ٧ : ٥٤ ) إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ) في غير موضع في القرآن ، وقوله تعالى ( ١٦ : ٤٠ ) إنما



قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له : كن فيكون ) وقوله تعالى ( ١٧ : ١٦ ) وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفينها ففستقوا فيها ) وقوله تعالى ( ١٣ : ١١ ) وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له ، وما لهم من دونه من وال ) وقوله تعالى ( ٥٥ : ٢٩ ) كل يوم هو في شأن ) وقوله تعالى ( ٢٨ : ٦٢ ) ويوم يناديهم فيقول : أين شركائي الذين كنتم تزعمون ؟ ) وقوله ( ٢٦ : ١٠ ) وإذا نادى ربك موسى : أن انت القوم الظالمين ) وقوله ( ٧ : ٢٢ ) وطفقا يخلصان عليهما من ورق الجنة ، وناداهما ربهما : ألم أنهكما عن تلكم الشجرة ؟ ) وقوله تعالى ( ٢٦ : ١٥ ) قال : كلاً ! فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون ) وقوله ( ٣٦ : ٥٨ ) سلام قولاً من رب رحيم ) وقوله تعالى ( ٣٩ : ٢٣ ) الله نزل أحسن الحديث ) وقوله ( ٤٥ : ٦ ) فيأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون ؟ ) وقوله ( ٧٧ : ٥٠ ) فيأى حديث بعده يؤمنون ؟ ) وقوله ( ٤ : ٨٦ ) ومن أضدق من الله حديثاً ؟ ) .

وأما ذلك كثير في كتاب الله تعالى ، بل يدخل في ذلك عامة ما أخبر الله به من أفعاله ، لا سيما المرتبة ، كقوله تعالى ( ٩٣ : ٥ ) ولسوف يعطيك ربك فترضى ) وقوله ( ٩٢ : ٧ ) فسيسره للبسرى ) وقوله ( ٩٢ : ١٠ ) فسيسره للعسرى ) وقوله ( ٨٨ : ٢٦ ، ٢٧ ) إن إلينا إيمانهم ، ثم إن علينا حسابهم ) وقوله ( ٧٥ : ١٧ ) — ١٩ ) إن علينا جمعه وقرآنه ، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه ) وقوله ( ٨٤ : ٨ ) فسوف يحاسب حساباً يسيراً ) وقوله ( ٨٠ : ٢٥ ، ٢٦ ) أنا صبينا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شققاً ) وقوله تعالى ( ٣٠ : ٢٧ ) وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ) وقوله ( ٧٧ : ١٦ ، ١٧ ) ألم نترك الأولين ، ثم تتبعهم الآخرى ؟ ) وبحو ذلك .

الكن الاستدلال بمثل هذا مبنى على أن الفعل ليس هو المفعول ، والخلق ليس هو المخلوق ، وهو قول جمهور الناس على اختلاف أصنافهم ، وقد قرر هذا في غير هذا الموضع .

ثم هؤلاء على قولين : منهم من يقول : إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومنهم من يقول : يتعلق بمشيئته وقدرته ، وإن قيل إن نوعه قديم ؛ فهؤلاء يحتجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص .

وإذا تأول من ينافيهم أن المتجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من غير تجديد فعل ، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب والبغض والرضا والسخط ، على أن المتجدد ليس أيضاً إلا المخلوقات التي تُراد ونحبُّ وتُسخط ، وكذلك نصوص القول والكلام والحديث ، ونحو ذلك : على أن المتجدد ليس إلا إدراك الخلق والإتيان والحي ، وليس إلا مخلوقاً من المخلوقات .

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد ، ولا نزاع بين الناس أنها خلاف المفهوم الظاهر الذي دل عليه القرآن والحديث .

ثم ملاحدة الباطنية يقولون : إن الرسل أرادوا إيهام الناس ما يتخيلونه ، وإن لم يكن مطابقاً للخارج ، ويعملون ذلك بمنزلة ما يراه النائم ، فتفسير القرآن عندهم يشبه تعبیر الرؤيا التي لا يفهم تعبيرها من ظاهرها ، كرويا يوسف والملك ، بخلاف الرؤيا التي يكون ظاهرها مطابقاً لباطنها .

وأما المسلمون من أهل الكلام فهم وإن كانوا يكفرون من يقول بهذا ، فلما أن يتأولوا تأويلات يعلم بالضرورة أن الرسول لم يُردّها ، وإما أن يقولوا : ما ندري ما أراد ، فهم إما في جهل بسيط أو مركب ، ومما رآه هؤلاء كلهم على أن العقل عارض ما دلت عليه النصوص

وقد بين أهل الإثبات أن العقل مطابق موافق لما أخبرت به النصوص ، ودلت عليه ، لا معارض له ، لكن المقصود هنا أن نبين أن القرآن والسنة فيهما من الدلالة على هذا الأصل ما لا يكاد يحصر ، فمن له فهم في كتاب الله يستدل بما ذكر من النصوص على ما ترك ، ومن عرف حقيقة قول الأنفاة علم أن القرآن متنافض لذلك متناقضة لاحيلة لهم فيها ، وأن القرآن يثبت ما يقدر الله عليه ويشاؤه

من أفعاله التي ليست هي نفس المخلوقات وغير أفعاله . ولولا ما وقع في كلام الناس من الالتباس والإجمال لما كان يحتاج أن يقال : الأفعال التي ليست هي نفس المخلوقات ، فإن المفعول عند جميع الناس أن الفعل المتعدي إلى مفعول ليس هو نفس المفعول ، ولكن النفاة عندهم أن المخلوقات هي نفس فعل الله ، ليس له فعل عندهم إلا نفس المخلوقات ؛ فلهذا احتجج إلى البيان .

ومما يدل على هذا الأصل ما علق بشرط ، كقوله تعالى : ( ٦٥ : ٢ ، ٣ ) ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب ) وقوله : ( ٣ : ٣٦ ) إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ) وقوله : ( إن تقوا الله يجعل لكم فرقا ) وقوله ( ٦٥ : ١ ) لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا ) وقوله تعالى ( ١٨ : ٢٣ ، ٢٤ ) ولا تقولن شيئا : إني فاعل ذلك غدا ، إلا أن يشاء الله ) وقوله تعالى : ( ٤٧ : ٢٨ ) ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله )

وفي الجملة هذا في كتاب الله أكثر من أن يحصر .

وكذلك الأحاديث الصحيحة المتقدمة بالقبول ، كقوله صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه « ولا يزال عهدي يتقرب إلى بالتواقل حتى أحبه » وقوله : « أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ » وقوله في حديث الشفاعة : « إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله » وقوله « إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات كبر السلسلة على العنقا » وقوله « إن الله يحدث من أمره ما شاء وإن مما أحدث : أن لا تسكلموا في الصلاة » وقوله في حديث النجلى « فيقولون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتهم الله في صورته التي يعرفون » وقوله : « الله أشد فرحا بقوبة عبده من رجل أضل راحلته بأرض دوية مملوكة عليها طعامه وشرابه ، فطلبها فلم يجدها ، فنام تحت شجرة ينتظر الموت ، فلما استيقظ إذا هو بدابته عليها طعامه وشرابه ، فأنه أشد فرحا بقوبة عبده من هذا راحلته » وهذا الحديث مستفيض عن النبي صلى الله عليه



وسلم في الصحيحين من غير وجه ، من حديث ابن مسعود وأبي هريرة وغيرهما ، وقوله « يضحك الله إلى رجلين يقفل أحدهما صاحبه <sup>(١)</sup> » ، كلاهما يدخل الجنة » وفي حديث آخر « من يدخل الجنة <sup>(٢)</sup> » قال : فيضحك الله منه » وقوله « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان » وفي حديث « قدمت الصلاة بيني وبين عبدي تصفين ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله : حمدني عبدي ، فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : بحمدني عبدي » وقوله صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى : مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا ، وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا » وقوله صلى الله عليه وسلم « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا شَطْرَ اللَّيْلِ ، أَوْ ثُلُثَ اللَّيْلِ الْآخِرِ ، فيقول : مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأَعْطِيَهُ ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ ؟ » وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الأنصاري الذي أضاف رجلاً وآثره على نفسه وأهله ، فلما أصبح الرجل غداً على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « لقد ضحك الله الليلة ، وأعجب من فطالكما » وأنزل الله تبارك وتعالى ( ٥٩ : ٩ ) ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ) وهذه الأحاديث كلها في الصحيحين .

وفي السنن من حديث علي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث الركوب على الدابة ، قال : فقلت « يا رسول الله من أي شيء تضحك ؟ قال : ربك يضحك إلى عبده إذا قال : رب اغفر لي ذنوبي ، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، قال : علم عبدي أنه لا يغفر الذنوب غيري » وفي لفظ « إن ربك ليوجب من عبده إذا قال : رب اغفر لي ذنوبي ، يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيري » وفي حديث أبي رزين عنه صلى الله عليه وسلم قال « ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره ينظر إليكم أرباب قنطين ، فيظل يضحك ، يعلم أن فرجكم قريب ، فقال له أبو رزين : أو يضحك الرب ؟ قال : نعم ، فقال : لن نعلم من رب يضحك خيراً » .

وفي الصحيحين وغيرهما في حديث النجلى الطويل المشهور الذي روي عن

الذي صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة - فهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأبي سعيد ، وفي مسلم من حديث جابر ، ورواه أحمد من حديث ابن مسعود وغيره ، قال في حديث أبي هريرة « قال : أولست قد أعطيت اليهود والمراثيق : أن لا نسأل غير الذي أعطيت ؟ فيقول : يا رب لا تجعلني أشقى خلقك ! فيضحك الله تبارك وتعالى منه ، ثم يأذن له في دخول الجنة »

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « فيقول الله : يا ابن آدم ، أترضى أن أعطيك الدنيا ومثلها معها ؟ فيقول : أي رب أنتهزى . بي ، وأنت رب العالمين ؟ وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ألا نسألوني : مم ضحكتم ؟ فقالوا : مم ضحكتم يا رسول الله ؟ فقال : من ضحك رب العالمين ، حين قال : أنتهزى . بي ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : إني لا أنتهزى . بك ، ولكني على ما أشاء قادر »

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما يدخل الجنة ، قالوا : كيف يا رسول الله ؟ قال : يقتل هذا فيلج الجنة ، ثم يتوب الله على الآخر فيهديه إلى الإسلام ثم يجاهد في سبيل الله فيشهد »

وفي الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم قال « عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل »

وفي حديث معروف « لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه ويستهن ، ثم يأتي المسجد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا يشبهش الله له كما يشبهش أهل الغائب بظنائه » وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أيضا أنه قال « الدنيا حلوة خضرة ، وإن الله مستخلفكم فيها ، فانظروا كيف تعملون - وفي لفظ : مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون - فانظروا الدنيا ، وانظروا النساء »

وفي الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله لا ينظر إلى

صُورَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ »

وفي الصحيحين عن أبي واقد الليثي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان قاعدا في أصحابه إذ جاء ثلاثة نفر ، فأما رجل فوجد فرجة في الحلقة فجلس ، وأما رجل فجلس ، يعني خلفهم ، وأما رجل فانطلق ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ألا أخبركم عن هؤلاء النفر ؟ أما الرجل الذي جلس في الحلقة فرجل أوى إلى الله فأواه الله ، وأما الرجل الذي جلس خلف الحلقة فاستنجيا فاستنجيا الله منه ، وأما الرجل الذي انطلق فأعرض فأعرض الله عنه »

وعن سلمان الفارسي موقوفا ومرفوعا قال : « إِنْ اللَّهَ يَسْتَجِيبُ أَنْ يَبْسُطَ الْعَبْدُ يَدَيْهِ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ فِيهِمَا خَيْرًا فَيُرَدِّمَهُمَا صِفْرًا خَائِبَتَيْنِ »

وفي الصحيح عنه ، فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى « لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَى بَانْتَوَاقِلٍ حَتَّى أَحِبَّهُ ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا ، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا ، فَمَنْ يَسْمَعُ ، وَمَنْ يَبْصُرُ ، وَمَنْ يَبْطِشُ ، وَمَنْ يَمْشِي ، وَلَنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَنَّهُ ، وَلَنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيزَنَّهُ ، وَمَا تَرَدَّدَتْ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاَعْلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ قَبْضِ نَفْسِ عَبْدِي لِلْمُؤْمِنِ ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ ! وَلَا بَدْلَهُ مِنْهُ »

وفي الصحيح عن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ : إِنَّا لَنُكْرَهُ الْمَوْتَ ؟ قَالَ : لَيْسَ ذَلِكَ ، وَلَكِنْ الْمُؤْمِنُ إِذَا حَضَرَهُ الْمَوْتُ بُشِّرَ بِرِضْوَانِ اللَّهِ وَكَرَامَتِهِ ، وَإِذَا بُشِّرَ بِذَلِكَ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ وَأَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ ، وَإِنْ الْكَافِرُ إِذَا حَضَرَهُ الْمَوْتُ بُشِّرَ بِعَذَابِ اللَّهِ وَسَخَطِهِ ، فَكَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ ، وَكَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ » .

وفي الصحيحين عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « الْأَنْصَارُ لَا يَحِبُّهُمْ إِلَّا مُؤْمِنٌ ، وَلَا يَبْغُضُهُمْ إِلَّا مُنَافِقٌ ، مَنْ أَحَبَّهُمْ أَحَبَّهُ اللَّهُ ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ أَبْغَضَهُ اللَّهُ »



وفي الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة ، فيقولون : آمينك وسعديك ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : وما لنا لا نرضى ؟ وقد أعطيتنا ما لم نعط أحدا من خلقك ، فيقول عز وجل : أنا أعطيتكم أفضل من ذلك ، قالوا : يارب وأي شيء أفضل من ذلك ؟ قال : أجل عليكم رضواني ، فلا أسخط عليكم بعده أبدا . وفي الصحيحين عن أنس قال : « أنزل علينا - ثم كان من المنسوخ - : أبلغوا قومنا أنا قد لقينا ربنا ، فرضى عنا وأرضانا » .

وفي حديث عمرو بن مالك الرؤاسي قال : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله ، أرض عني ، قال : فأعرض عني ، ثلاثا ، قال : قلت : يا رسول الله ، إن الرب ليرضى ليرضى ، فأرض عني ، فرضى عني » .

وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مَنْ خَافَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ لِيَقْطَعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ، وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَان » .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « اشتد غضب الله على قوم فعلوا هذا برسول الله » وهو حينئذ يشير إلى رباعيته <sup>(١)</sup> . وقال : « اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله في سبيل الله » .

وفي صحيح مسلم عن حذيفة بن أسيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكا ففحصوها ، وخلق الله سمعها وبصرها وجلد لها ولحمها وعظامها ، ثم قال : يارب ذكر أو أنثى ؟ فيقضي ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، ثم يقول : يارب أجله ؟ فيقضي ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، فيقول : يارب رزقه ؟ فيقضي ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، ثم يخرج الملك الصحيفة في يده ، فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص » .

وفي الصحيح عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده (١) كانت رباعيته صلى الله عليه وسلم قد كسرت في غزوة أحد .

« أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ ، وَبِعَافَاتِكَ مِنْ عِقَابِكَ ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ ،  
لَا أَحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ ، أَنْتَ كَمَا أَقْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ » .

وفي حديث آخر « أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَةِ مِنْ غَضَبِهِ وَعِقَابِهِ وَشَرِّ عِبَادِهِ » .  
وفي الصحيحين عن أنس في حديث الشفاعة عن النبي صلى الله عليه وسلم  
قال « فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتَ لَهُ سَاجِداً ، فَيَدْعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدْعَنِي ، ثُمَّ  
يَقُولُ : يَا مُحَمَّدُ ، ارْفَعْ رَأْسَكَ ، وَسَلِّ تَعَطُّهُ ، وَاشْفَعْ نَشْفَعُ » وذكر مثل هذا  
ثلاث مرات .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
« يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ  
وَصَلَاةِ الْعَصْرِ ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ الَّذِينَ يَأْتُوا فِيكُمْ ، فَيَسْأَلُهُمْ - وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ - كَيْفَ  
تَرَكْتُمْ عِبَادِي ؟ قَالُوا : تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يَصَلُّونَ ، وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يَصَلُّونَ » .

وفي الصحيحين أيضاً عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إِنْ  
لَهُ مَلَائِكَةٌ سَيَّارَةٌ فُضِّلَا عَنْ كِتَابِ النَّاسِ ، سِيَاحِينَ فِي الْأَرْضِ ، فَإِذَا وَجَدُوا قَوْمًا  
يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَنَادَوْا : هَلُمُّوا إِلَى حَاجَتِكُمْ ، قَالَ : فَيَجِئُونَ حَتَّى يَخْفُونَ بِهِمْ إِلَى  
السَّمَاءِ الدُّنْيَا ، قَالَ : فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : أَيُّ شَيْءٍ تَرَكْتُمْ عِبَادِي يَصْنَعُونَ ؟ قَالَ :  
فَيَقُولُونَ : تَرَكْنَاهُمْ يَحْمَدُونَكَ وَيُسَبِّحُونَكَ وَيُحْمَدُونَكَ ، قَالَ : فَيَقُولُ : هَلْ رَأَوْنِي ؟  
فَيَقُولُونَ : لَا ، قَالَ : فَيَقُولُ : كَيْفَ لَوْ رَأَوْنِي ؟ قَالَ : فَيَقُولُونَ : لَوْ رَأَوْكَ لَكُنَّا  
أَشَدَّ تَعْبِيداً وَأَشَدَّ ذِكْراً ، قَالَ : فَيَقُولُ : فَأَيُّ شَيْءٍ يَطْلُبُونَ ؟ قَالُوا : يَطْلُبُونَ الْجَنَّةَ ،  
قَالَ : فَيَقُولُ : وَهَلْ رَأَوْهَا ؟ فَيَقُولُونَ : لَا ، قَالَ : فَيَقُولُ : كَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا ؟ قَالَ :  
فَيَقُولُونَ : لَوْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ عَلَيْهَا حِرْصاً وَأَشَدَّ لَهَا طَلِباً ، قَالَ : فَيَقُولُ : مِنْ أَيِّ  
شَيْءٍ يَتَعَوَّذُونَ ؟ قَالَ : فَيَقُولُونَ : يَتَعَوَّذُونَ مِنَ النَّارِ ، قَالَ : فَيَقُولُ : وَهَلْ رَأَوْهَا ؟  
قَالَ : فَيَقُولُونَ : لَا ، قَالَ : فَيَقُولُ : فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا ؟ قَالَ : فَيَقُولُونَ : لَوْ رَأَوْهَا  
كَانُوا أَشَدَّ مِنْهَا تَعَوَّذاً وَأَشَدَّ مِنْهَا هَرَباً ، قَالَ : فَيَقُولُ : إِنِّي أَشْهَدُكُمْ أَنِّي قَدْ غُفِرَتْ

لم ، قال فيقولون : إن فيهم فلانا الخاطئ ، لم يردهم ، إنما جاء في حاجة ، قال :  
فيقول : هم القوم لا يشقى بهم جليسهم » .

وفي الصحيحين عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الله إذا  
أحب عبداً نادى جبريل : إني قد أحببت فلانا فأحبّه ، قال : فيحبه جبريل ،  
ثم ينادى في السماء : إن الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع  
له القبول في الأرض » وقال في البغض مثل ذلك .

وفي الصحيحين عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله تعالى : أنا  
عند ظن عبدي بي ، وأنا معه حين يذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في  
نفسي ، وإن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم ، وإن اقترب إلى شبراً اقتربت  
إليه ذراعاً ، وإن اقترب إلى ذراعاً اقتربت إليه باعاً ، وإن أتاني يمشي أتيته  
هرولة » .

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد : أنهما شهدا على رسول الله صلى الله  
عليه وسلم أنه قال « ما جلس قوم يذكرون الله إلا حنت بهم الملائكة ، وغشيتهم  
الرحمة ، وذكرهم الله فيمن عنده » .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « أن رجلاً  
أصاب ذنباً ، فقال : يا رب ، إني قد أصبت ذنباً فأغفره لي ، فقال ربه : علم عبدي  
أن له رباً يغفر الذنب ويأخذه به ، قد غفرت لعبدي ، ثم مكث ما شاء الله ، ثم  
أذنب ذنباً آخر ، فقال : أي رب ، إني قد أذنبت ذنباً فأغفره لي ، فقال ربه : علم  
عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذه به ، قد غفرت لعبدي ، فليفعل ما يشاء » .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يقبض  
الله الأرض ويطلو السماء يمينه ، ثم يقول : أنا الملك ، أين ملوك الأرض ؟ »  
وفي الصحيحين عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما منكم أحد إلا  
سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان ، فينظر أيعن منه فلا يرى إلا



شيئاً قدمه ، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا شيئاً قدمه ، وينظر أمامه فتستقبله النار ، فمن استطاع منكم أن يتقى النار ولو بشق تمرة فليفعل ، فإن لم يجد فبكلمة طيبة .

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الرؤية قال فيه « فيلقى العبد فيقول : أي قل ، ألم أكرمك ، وأسودك ، وأزودك ، وأسخر لك الخيل والإبل ، وأدركك رأساً وتربع ؟ فيقول : بلى يا رب ، قال : فيقول : أظننت أنك ملاقي ؟ فيقول : لا ، فيقول : إني أنسك كما نسيتني ، ثم يلقى الثاني ، فيقول : أي قل - فذكر مثل ما قال الأول - ويلقى الثالث فيقول : آمنت بك وبكتابك وبرسولك ، وصليت وصمت وتصدق ، ويلقى بخير ما استطاع ، قال : فيقول : فهمنا إذن ، قال : ثم يقال : ألا نبعث شاهداً عليك ؟ فيفكر في نفسه من الذي يشهد عليه ؟ فيختم على فيه ، ويقال لفضله : انطلق ، فتنتطق فخذ ولحم وعظامه ، تعلمه ما كان ذلك ، ليعذر من نفسه ، وذلك المنافق » وذكر الحديث .

وفي صحيح مسلم عن أنس قال « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضحك ، قال : هل تدرون مم أضحك ؟ قال : قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال : من مخاطبة العبد ربه ، يقول : يا رب ألم تجرنى من الظلم ؟ قال : يقول بلى ، قال : فيقول : فإني لا أجزئ على نفسي إلا شاهداً مني ، قال : فيقول : فكفى بنفسك عليك شهيداً ، وبالكرام الكاتبين شهوداً ، قال : فيختم على فيه ، ويقال لأركانك : انطلق ، فتنتطق بأعماله ، قال : ثم يخلى بينه وبين الكلام ، قال : فيقول : بعداً لك وسحقاً ، فعنك كنت أناضل . »

وفي الصحيحين عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله لأهل النار عذاباً يوم القيامة : لو كان لك ما على الأرض من شيء ، أكنت تنقدي به ؟ فيقول : نعم ، فيقول له : قد أردت منك ما هو أهون من هذا وأنت في صلب آدم : أن لا تشرك بي ، فأبيت إلا أن تشرك » .

وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يَدْنُوا أَحَدُكُمْ مِنْ رَبِّهِ ، حَتَّى يَضَعَ كَنَفَهُ عَلَيْهِ ، فَيَقُولُ : مَحَلَّتْ كَذَا وَكَذَا ؟ فَيَقُولُ : نَعَمْ يَا رَبِّ ، فَيَقْرُرُهُ ، ثُمَّ يَقُولُ : قَدْ سَقَرْتَهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا ، وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ ، قَالَ : ثُمَّ يُعْطَى كِتَابُ حَسَنَاتِهِ ، وَهُوَ قَوْلُهُ ( ٦٩ : ٦٩ : هَاؤُمِ اغْرُؤُوا كِتَابِيهِ ) وَأَمَّا الْكَفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيُنَادُونَ : هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ ، أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ » .

وفي صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « يَقُولُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ : يَا ابْنَ آدَمَ ، مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدَّنِي ، فَيَقُولُ : يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ ، وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ؟ فَيَقُولُ : أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرَضَ فَلَمْ تَعُدَّهُ ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدَّتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ ، وَيَقُولُ : يَا ابْنَ آدَمَ ، اسْتَسْقَيْتَكَ فَلَمْ تَسْقِنِي ، فَيَقُولُ : أَيُّ رَبِّ ، وَكَيْفَ أَسْقِيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ؟ فَيَقُولُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا اسْتَسْقَاكَ فَلَمْ تَسْقِهِ ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي ؟ قَالَ : وَيَقُولُ : يَا ابْنَ آدَمَ ، اسْتَطْعَمْتَكَ فَلَمْ تَطْعَمْنِي ، فَيَقُولُ : أَيُّ رَبِّ وَكَيْفَ أَطْعَمُكَ ، وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ؟ فَيَقُولُ : أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا اسْتَطْعَمَكَ فَلَمْ تَطْعَمْهُ ؟ أَمَا إِنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي » .

وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « إِنْ اللَّهُ يَقُولُ : يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ ، فَيَقُولُونَ : لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ ، فَيَقُولُ : هَلْ رَضِيتُمْ ؟ فَيَقُولُونَ : رَبَّنَا وَمَا لَنَا لَا نَرْضَى ؟ وَقَدْ أُعْطِينَا مَا لَمْ تَعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ . فَيَقُولُ : أَلَا أُعْطِيَكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ ؟ قَالَ : فَيَقُولُونَ : يَا رَبِّ ، وَآيَ شَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ ؟ قَالَ : أَجِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا » وهذا فيه ذكر المخاطبة والرضوان جميعاً .

وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دَخُولًا الْجَنَّةِ وَآخِرُ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنَ النَّارِ : رَجُلٌ يُخْرَجُ

حَبَّوْا ، فيقول له ربه : ادخل الجنة ، فيقول : إن الجنة مملأى ، فيقول له ذلك ثلاث مرات ، كل ذلك بعيد : الجنة مملأى ، فيقول : إن لك مثل الدنيا عشر مرات .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ، ولهم عذاب أليم : رجل حلف على يمين على مال امرئ مسلم فاقطعه ، ورجل حلف على يمين بعد العصر : أنه أعطى بسلمته أكثر مما أعطى ، وهو كاذب ، ورجل منع فضل ماء ، يقول الله : اليوم أمنعتك من فضلي ، كما منعت فضل ما لم تعمل بذاك » .

وفي صحيح مسلم عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكهم ، ولهم عذاب أليم » قال : فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات ، فقال أبو ذر : خابوا وخسروا من هم يا رسول الله ؟ قال : المسبل<sup>(١)</sup> ، والمنان ، والمتفق سلعته بالخلف الكاذب . وهذان الحديثان فيهما نفي التكلم والنظر عن بعض الناس ، كما نفي القرآن مثل ذلك ، وأما نفي التكلم وحده ففي غير حديث .

وهذا الباب في الأحاديث كثير جدا يتعذر استقصاؤه ، ولكن نبهنا ببعضه على نوعه ، والأحاديث جاءت في هذا الباب كما جاءت الآيات مع زيادة تفسير في الحديث ، كما أن أحاديث الأحكام تحيى موافقة لكتاب الله ، مع تفسيرها لتجمله ، ومع ما فيها من الزيادات التي لا تمارض القرآن ؛ فإن الله سبحانه وتعالى أنزل على نبيه الكتاب والحكمة ، وأمر أزواجه نبيه أن يذكرن ما ينزل في بيوتهن من آيات الله والحكمة ، وأمنن على المؤمنين بأن بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وقال النبي صلى الله عليه

(١) أراد بالمسبل : الختسال ذا العجب القدي نسي أنه من نطفة أمشاج فتناول واستعلى ، والله لا يحب كل مختال فخور .



وسلم « ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه » . وفي رواية « ألا إنه مثل القرآن  
أو أكثر » .

فالحكمة التي أنزلها الله عليه مع القرآن ، وعلمها لأمته ، تتناول ما تكلم به في  
الدين من غير القرآن من أنواع الخير والأمر ، فخير موافق لخبر الله ، وأمره  
موافق لأمر الله ، فكأنه يأمر بما هو تهـير ما في الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه  
في الكتاب ؛ فهو أيضا يخبر بما في الكتاب وبما هو تفسير ما في الكتاب ، وبما  
لم يذكر بعينه في الكتاب ، فجاءت أخباره في هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب :  
خلقهم ورزقهم وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته ، ويذكر فيها أنواع كلامه  
ونسكيبه ملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباد الله ، ويذكر فيها ما يذكره من رضاه  
وسخطه ، وحببه وبغضه ، وفرحه ونحسه ، وغير ذلك من الأمور التي تدخل في  
هذا الباب .

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام :

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم ، يحملون هذا كله مخلوقا منفصلا عن  
الله تعالى .

والكلابية ومن وافقهم ، يثبتون ما يثبتون من ذلك ؛ إما قديما بعينه لازما  
لذات الله ، وإما مخلوقا منفصلا عنه .

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام ، يقولون : بل هنا قسم  
ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته ، كما دلت عليه النصوص الكثيرة .

نعم بعض هؤلاء قد يحملون نوع ذلك حادثا ، كما تقوله الكرامية ، وأما  
أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يحملون النوع حادثا ، بل قديما ،  
ويفرقون بين حدوث النوع وحدث الفرد من أفرادها ، كما يفرق جمهور العقلاء  
بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه ؛ فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم  
كل واحد واحد من الأعيان الثابتة ، ومن الأعيان الحادثة ما لا يبقى بعد

حدوثه ، كأرواح الآدميين ، فإنها مُبدَّعة ، كانت بعد أن لم تكن ، ومع هذا فهي باقية دائمة .

والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون أشخاصه ، اسكن الدهرية منهم ظنوا أن حركات الأفلاك من هذا الباب ، وأنها قديمة النوع ، فاعتقدوا قدمها ، وليس لهم على ذلك دليل أصلاً ، وعامة ما يحتجون به بإبطال قول من لا يفرق بين حدوث النوع وحدث الشخص ، ويقولون : إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها ، ويقولون : إن ذلك كله حدث من غير تجديد أمر حادث وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى في الحجة على الدهرية في إفساد قولهم ، وفي صحة ما جاء به الكتاب والسنة ، كما تقدم بيانه ، وإن لم يبطل بطل قولهم .

فالمقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أدير الأمر ، وليس في صريح المقول ما يناقض صحيح المنقول ، وهو المطلوب .  
ومن المعلوم : أن أصل الإيمان تصديق الرسول فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنه لا يجوز أن يكون ثم دليل لا عقلي ولا غير عقلي يناقض ذلك ، وهذا هو المطلوب هنا .

ولكن أقواماً ادعوا معارضة طائفة من أخباره للمقول .  
وأصل وقوع ذلك في المنتسبين للإسلام والإيمان : أن أقواماً من أهل النظر والكلام أرادوا نصرة ما اعتقدوا أنه قوله بما اعتقدوه أنه حجة ، ورأوا أن تلك الحجة لها لوازم يجب التزامها ، وتلك اللوازم تناقض كثيراً من أخباره .

وهؤلاء غلطوا في المنقول والمقول جميعاً ، كما اعتقدت المعتزلة وغيرهم من الجهمية ثمّة الصفات والأفعال أنه أخبر أن كل ما سوى الذات القديمة المجردة عن الصفات محدث الشخص والنوع جميعاً ، وظنوا أن هذا من التوحيد الذي جاء به ، واحتجوا على ذلك بما يستلزم حدوث كل ما قامت به صفة وفعل ، وجعلوا

هذا هو الطريق إلى إثبات وجوده ووحدانيته وتصديق رسله ، فقالوا : إن كلامه مخلوق ، خالق في غيره ، لم يقم به كلام ، وإنه لا يرى في الآخرة ، ولا يكون مبايناً للمخلق ، ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا غيرهما من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ، لا خالق للعالم ولا استواء ولا غير ذلك ، فإنه لو قام به فعل أو صفة لكان موصوفاً محلاً للأعراض ، ولو قام به فعل يتعلق بمشيئته للزم تعاقب الأفعال ودوام الحوادث ، وإذا جوزوا دوام النوع الحادث أو قدمه بطل ما به احتجوا على ما ظنوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخبر به .  
وهم مخطئون في المنقول والمقول .

أما المنقول : فإن الرسول لم يخبر قط بقدم ذات مجردة عن الصفات والأفعال ، بل النصوص الإلهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والأفعال . وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة ، وهم يسلمون أن هذا هو الذي يظهر من النصوص ، ولكن أخبر عن الله بأسمائه الحسنى وآياته المثبتة لصفاته وأفعاله ، وأنه ( خالق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش )  
فن قال « الأفلاك قديعة أزلية » فقوله منافي لقول الرسول صلى الله عليه وسلم بلا ريب ، كما أن من قال « إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل » فقوله منافي لقول الرسول ، فليس لواحد منهما عقل صريح يدل على قوله ، بل العقل الصريح منافي لقوله ، كما قد بين في موضعه من وجود كثيره ، مثل ما يقال : إن العقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممنفع ، كإثبات علم بلا عالم وقدرة بلا قادر . وأعظم امتناعاً من ذلك أن يكون العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ؛ فهذا يقول نقاة الصفات .

وأما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث ، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه ، ولوازم الواجب لا تسكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث ، فالحوادث ليست من لوازمه ، وما لا يكون من لوازمه يتوقف



وجوده على حدوث سبب حادث ، فإذا كان القديم الواجب بنفسه ، أو اللازم للواجب ، لا يصدر عنه حادث . امتنع حدوث الحوادث ، وهذا حقيقة قولهم : فإنهم يزعمون أن العالم له علة قديمة موجبة له ، وهو لازم لعلته ، وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها ، فيمتنع أن يحدث شيء في الوجود ؛ إذ الحادث المعين يكون لازماً للقديم بالضرورة واتفاق العقلاء .

وإذا قالوا « يجوز أن يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة » قيل : الكلام في تلك الوسطة كالسكلام في الأول ، فإنها إن كانت قديمة لازمة له لزم قدم العلولات كلها ، وإن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث .

وإذا قالوا « كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول » قيل لهم : فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه ، وإذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع ، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه ، فيكون نوع الحوادث صادراً عن الواجب بنفسه ، فلا يجب قدم شيء معين من أجزاء العالم ، لا الفلك ولا غيره ، وهو نقیض قولهم .

وإذا قالوا « نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس ، وهذان لازمان للعقل ، وهو لازم للواجب بنفسه » قيل لهم : فذاته مستلزمة لنوع الحوادث ، سواء كان بوسط أو بغير وسط ، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شيء . لا بوسط ولا بغير وسط ، سواء كان الحادث نوعاً أو شخصاً ، لأن النوع الحادث تمتنع مقارنته لها ، كما تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها ؛ لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئاً فشيئاً والمقارن لها قديم معها لا يوجد شيئاً فشيئاً ، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لمقترن بمضه ببعض أو شخص منها ، فبطل أن يكون العالم صادراً عن علة موجبة له ، كما بطل وجوده بنفسه ، وهو المطلوب .

وعما يبين ذلك : أن القديم يستلزم قدم موجبه ، أو وجوبه بنفسه ، فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره ، إذ الممكن الذي لا موجب له لا يكون

موجوداً ، فضلاً عن أن يكون قديماً ، بالضرورة واتفاق العقلاء ، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديماً ، بالضرورة واتفاق العقلاء ، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديماً ، ولا يكون موجباً له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضاً ، فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثاً ؛ لأن الموجب المقتضى للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخر عن موجبته الذي هو مقتضاه وأثره ، وهذا معلوم بالضرورة ، ومتفق عليه بين العقلاء . وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجباً بنفسه ؛ إذ لو كان كذلك لم يكن في الموجودات ما هو حادث ، لأن الحادث كان معدوماً ، وهو مفتقر إلى محدث يحدته ، فضلاً عن أن يكون واجباً بنفسه ، فثبت أن في العالم ما ليس بواجب ، والواجب بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبته ، والموجب التام لا يتأخر عنه شيء من موجبته ومقتضاه ، فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام ، كما يمتنع أن تكون هي واجبة بنفسها ، وإذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل ليس موجباً بذاته ، وإذا كان غاية ما يقولون : أن العالم صادر عن علة موجبة بنفسها من غير واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلة ؛ فعلى هذا التقدير : يمتنع حدوث الحوادث عنه ، فإن لم يكن للحوادث فاعل غيرهم ، وإلا لزم حدوثها بلا محدث ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة ؛ فثبت أن للحوادث محدثاً ليس هو مستلزماً لموجبته ومقتضاه ، فامتنع أن يكون محدث الحوادث علة مستلزمة لمعلولها ، أو أن يكون شيئاً من معلولاتها ، وهم يقولون : إن العالم صادر عن علة مستلزمة لمعلولها ، وكل ما سواها معلول لها ، وهذا مما تبين بطلانه بالضرورة .

ومن قال « إن مجموع أجزاء العالم واجبة أو قديمة » فقله معلوم الفساد بالضرورة .

ومن قال « إن الحوادث صادرة عن جزء منه واجب » فقله أيضاً معلوم الفساد ، سواء جعل ذلك الجزء الأفلاك أو بعضها ، لوجهين :

أحدهما : أن ذلك الجزء الذي هو واجب بغيره إذا كان علة تامة لغيره لزم أيضا قدم معلوله معه ، فيلزم أن لا يحدث شيء ، وإن كان ذلك الجزء الواجب ليس هو علة تامة ، امتنع صدور شيء عن غير علة تامة ، ولو قدر إمكان حدوث الحوادث عن غير علة تامة أمكن حدوث كل ما سوى الله ، فعلى كل تقدير قولهم باطل .

الوجه الثاني : من المعلوم أنه ليس شيء من أجزاء العالم مستقلا بالإبداع لغيره من أجزائه ، وإن قيل « إن بعض أجزائه سبب لبعض » فتأثيره متوقف على سبب آخر ، وعلى انتفاء موانع ، فلا يمكن أن يجعل شيء من أجزاء العالم رباً واجبا بنفسه ، قديماً مبداً لغيره ، والحوادث لا بد لها من رب واجب بنفسه قديم مبداً لغيره ، وليس شيء من أجزاء العالم مما يمكن ذلك فيه ، فعلم أن الرب تعالى خارج عن العالم وأجزائه وصفاته ، وهذا كله مبسوط في موضع آخر .

والمقصود هنا بيان أنه ليس في المعقول ما يناقض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

وقد علم أن المدعين لمعقول يناقضه صنفان :

صنف يجوزون عليه وعلى غيره من الرسل فيما أخبروا به عن الله تعالى وبلغوه إلى الأمم عن الله تعالى الكذب عمداً أو خطأ ، أو أن يظهر نقيض ما يبطون ، كما يقول ذلك من يقوله من الكفار بالرسل ، ومن المظهرين لتصديقهم ، كالأدافيين من المتفلسفة والقرامطة والباطنية ونحوهم ممن يقول بشيء من ذلك .

وصنف لا يجوزون عليهم ذلك ، وهذا هو الذي يقوله المتكلمون المنتسبون إلى الإسلام على اختلاف أصنافهم .

والمبتدعة من هؤلاء مخطئون في السمع وفي العقل ؛ ففي السمع حيث يقولون على الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يقل عمداً أو خطأ ، وفي العقل حيث يقررون ذلك بما يظنون به براهين ، وإذا كانت الدعوى خطأ لم تكن حجتها إلا باطلة ،



فإن الدليل لازم لدلوله ، ولازم الحق لا يكون إلا حقا ، وأما الدليل الباطل فقد يلزمه الحق ، فلهذا يحتج على الحق بالحق تارة وبالباطل تارة ، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل ، فإن حجته لو كانت حقا لكان الباطل لازما للحق ، وهذا لا يجوز ؛ لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ، فلو كان مستلزما للحق لكان الباطل حقا ، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا ، وأما الدعوى الصحيحة : فقد تكون حجتها صحيحة ، وقد تكون باطلة . ومن أعظم<sup>(١)</sup> ما ينفي عليه المتكلمون التافون للأفعال وبعض الصفات أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة : هذه المسألة ، وهي نفي قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها .

### فصل

وقد ذكر أبو عبد الله الرازي هو وأبو الحسن الآمدي ومن اتبعهما أدلة نفية ذلك ، وأبطلوها كلها ، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة كان عدمه قبل حدوثها نفيا ، وإن كان نقضا لزم انصافه بالنقص ، والله تعالى منزّه عن ذلك .

وهذه الحجة ضعيفة ، ولعلها أضعف مما ضعفوه ، ونحن نذكر ما ذكره أبو عبد الله ابن الخطيب في ذلك في أجل كتبه الكلامية الذي سماه « نهاية العقول ، في دراية الأصول » وذكر أنه أورد فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب الأوائل والآخرين ، والسابقين واللاحقين ، من الموافقين والمخالفين ، ووصفه بصفات تطول

قال : وهذا كله لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء ، وتحقق وقوفه على مجاميع بحث العقلاء ، من المحققين والمبطلين ، والموافقين والمخالفين ،

---

(١) « من أعظم » خبر مقدم ، والمبتدأ قوله « هذه المسألة » و « أصولهم » مفعول به لينى ، والتقدير : وهذه المسألة من أعظم ما ينفي هؤلاء أصولهم عليه .

قال : فإني قلما تكلمت فيه في المبادئ والمقدمات ، بل أكثر العناية كان  
مصرفها إلى تلخيص النهايات والغايات

وقال في هذا الكتاب : الأصل الثنائي عشر ، وهو ما يستحيل على الله ،  
قال : المسألة الرابعة في أنه يستحيل عليه أن يكون محلا للحوادث ، وافقت  
الكرامية على تجويز ذلك ، وأما تجدد الأحوال : فالمعتزلة اختلفوا في تجويزه ،  
مثل المدركية والسامعية والبصرية والمريدية والكارهية ، وأما أبو الحسن البصري  
فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته .

قال : وأما الفلاسفة فمع أنهم في المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب ،  
ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه ، فإنهم يجوزون تجدد الإضافات على  
ذاته ، مع أن الإضافة عندهم عرض وجودي ، وذلك يقتضي كون ذاته موصوفة  
بالحوادث ، وأما أبو البركات البغدادي فقد صرح بانصاف ذاته بالصفات الحديثة .  
قلت : أبو عبد الله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة : ما يجده في كتب  
أبي الحسين البصري ، وصاحبه محمود الخوارزمي ، وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم ،  
وفي كلام الفلاسفة : ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما ، وفي مذهب  
الأشعري : على كتب أبي المعالي ، كالشامل ونحوه ، وبعض كتب القاضي أبي بكر  
وأمثاله ، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله . وأما كتب القدماء  
كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كلاب وأمثالهما ، وكتب قدماء المعتزلة والنجارية  
والضرارية ونحوهم : فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها ، وكذلك مذهب  
طوائف الفلاسفة المتقدمين ، وإلا فهذا القول الذي حكاه عن أبي البركات هو  
قول أكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو ، وقول كثير منهم ، كما نقل  
ذلك أرباب المقالات عنهم ، فنقل أرباب المقالات الفاقلون لاختلاف الفلاسفة  
في الباري ما هو ؟ قالوا : قال سقراط وأفلاطون وأرسطو : إن الباري لا يعبر عنه  
إلا بهو ، فقط ، وهو الهوية المحضة غير المتكثرة ، وهي الحكمة المحضة والحق  
المحض ، وليست لله صورة مثل الصورة التي تكثرت في العنصر ، وهو المقدس

الذي لا يحيط به الدعن ولا العقل ، ولا تجوز عليه العين ولا الصفة ولا العدد ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود ، ولا يدرك بالحواس ولا بالعقول من جهة غايه الكنه ، لكن [ يَدْرِكُ ] بأنه واحد أزلي ليس باثنين ، لأننا إن أوقفنا عليه العدد لزمه التثنية ، وإن أوقفنا عليه الإضافة لزمه الزمان والمكان والقبيل والبعيد ، وإن أوقفنا عليه المكان لزمه الحدود ، وجعلناه متناهيًا إلى غيره ، وقال تاليس وبلاطون وحسن ولوقسوس ولسقائس وانبدقليس جميعا : إن الباري واحد ساكن ، غير أن انبدقليس قال : إنه متحرك بنوع سكون ، كالعقل المتحرك بنوع سكون ، فذلك جائز ؛ لأن العقل إذا كان مُبدِعا فهو متحرك بنوع سكون ، فلا محالة أن المبدع متحرك بسكون ، لأنه علة ، قالوا : وشايعه على هذا القول ، فيثاغورس ومن بعده إلى زمن أفلاطون .

وقال زينون وديمقراط وساغوريون : إن الباري متحرك في الحقيقة ، وإن حركته فوق الدهن ، فليست زولا .

قالوا : وقال تاليس - وهو أحد أساطين الحكمة - إن صفة الباري لا تدركها العقول إلا من جهة آثاره ، فاما من جهة هويته : فنهر مُدْرِكٌ له صفة من نحو ذاته ، بل من نحو ذواتنا ، كان يقول : أبداع الله العالم لا الحاجة إليه ، بل لفصله ، ولولا ظهور أفاعيل الفضيلة لم يكن ههنا وجود ، وكان يقول : إن فوق السماء عوالم مُبدِعة أبداعها من لا تدرك العقول كنهها .

وقال فيثاغورس بنحو قول تاليس : لا يدرك من جهة النفس ، هو فوق الصفات العلوية الروحانية ، غير مدرك من نحو هويته ، بل من قبل آثاره في كل عالم ، فيوصف وينعت بقدر ظهور تلك الآثار في ذلك العالم ، وهو الواحد الذي إذا رامت العقول إدراك معرفته عرفت أن ذواتها مُبدِعة مسبوقة مخلوقة .

قالوا : وقال إبلساميس بنحو مقالة هذين ، غير أنه يجوز نقائل أن يقول : إن الباري يتحرك بحركة فوق هذه الحركات .

قلت : وكذلك أبو البركات في « المعبر » حكى المقاتلين عن غيره ، بل



عن القائلين بقدم العالم ، فقال : قال القائلون بالحدوث للقديمين : فإذا كان الله لم يزل جوادا خالقا قديما في الأزل ، فالحوادث في العالم كيف وجدت ؟ أم عن القديم أم عن غيره ؟ فإن قلتم « هو خالقها ، وعنه صدر وجودها » فقد قلتم بأن القديم خلق الحادث ، وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، وإن قلتم « إن غيره فعل الحوادث » فقد أشركتم بعد ما بالتم في التوحيد لواجب الوجود بذاته .

قال : فقال القديميون : بل الخالق الأزلي الواحد القديم هو خالق المخلوقات بأشهرها قديم وحديث ، وحده لا شريك له في وجوده وخلقها ومملكته وأمره ، ونسب رأيهم في ذلك إلى مذهبين :

فمنهم من قال : إنه خلق الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام وجوده والحوادث شيئا بعد شيء ، أراد فخلق ، وخلق فأراد ، أوجب خلقه إرادته ، وأوجب إرادته خلقه ، مثال ذلك : أنه أراد خلق آدم الذي هو الأب فخلق ، وأوجده ، وأراد بوجود الأب وجود الابن ، أراد فجاد ، وجاد فأراد ، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود ، فإذا قلتم « لم أوجد ؟ » قيل : لأنه أراد فجاد ، و« لم أراد ؟ » قيل : لأنه أوجد ، ووجود الحوادث يقتضي بعضها بعضا من وجوده السابق واللاحق . فإن قالوا « كيف تحدث له الإرادة بعد الإرادة ؟ وكيف يكون له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن ؟ وكيف يكون محل الحوادث ؟ » قيل : وكيف يكون محلا لغير الحوادث ؟ أعني للإرادة القديمة .

فإن قيل « لأنها له منه » قيل : والإرادات له منه .

فإن قيل « الإرادة القديمة له في قدمه » قيل : والحديث له في قدمه ؛ لأن السابق من وجوده بالإرادة السابقة أوجب عنه إرادة لاحقة ، فأحدث خلقا بعد خلق بإرادة بعد إرادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه ، فاللاحق من إرادته وجب عن سابق إرادته بتوسط مراداته ، وهلم جرا .

قال : والتفريه عن الإرادة الحادثة كالتفريه عن الإرادة القديمة ، في كونه

محلا، لكنه لا وَجْهَ لهذا التنزيه، كما سنتكلم عليه في فصل العلم، إذا قلنا في علمه :  
لم يعلم ؟ وكيف يعلم ؟

قال : فهذا أحد المذهبين ، وأما المذهب الآخر : فإن أهله يقولون بتجدده  
بعد عدمه ، فله سبب يوجب حدوثه ، وذلك السبب حادث أيضا ، حتى ترتق  
أسباب الحوادث إلى الحركة الداعمة في المتحركات الداعمة ، وساق تمام قول هؤلاء  
وهو قول أرسطو وأتباعه

وقد نقل غير واحد أن أول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو ،  
وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقدم صورة الفلك ، وإن كان لهم  
في المادة أقوال آخر ، وقد بسط الكلام على هذا الأصل في مسألة العلم وغيره  
لما رد على من زعم أنه لا يعلم الجزئيات ، حذرا من التغير والتسكير في ذاته ،  
وذكر حجة أرسطو وابن سينا ونقضها .

وقال : فأما القول بإيجاب الغيرية فيه بإدراك الأعيان والكثرة بكثرة  
المدركات : فجوابه المحقق : أنه لا يتكرر بذلك تسكيرا في ذاته ، بل في إضافته  
ومناسباته ، وتلك مما لا يعيد الكثرة على هويته وذاته ، ولا الوحدة التي  
أوجبت وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه ، وبحسبها أوجبتنا  
له ما أوجبتنا ، وسلبنا عنه ما سلبنا ، هي وحدة مدركاته ورأسية وإضافاته ، بل  
إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته .

قال : ولا تعتقد أن الوحدة النقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على  
طريق التنزيه ، بل لزم بالبرهان عن مبدئيته الأولى ووجوب وجوده بذاته ،  
والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته ، لا في مدركاته وإضافاته ،  
فأما أن تنسب بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي ، لا معنى في نفس الذات ،  
وذلك مما لم تبطله الحجة ، ولم يمنع البرهان ، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال  
لا وَجْهَ له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى .

وتكلم على قول أرسطو ، فقال : من المحال أن يكون كماله بعقل غيره ، وإذا كان جوهرأ في الغاية من الإلهية والكرامة والعقل فلا يتغير ، والتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل ، لكن بالقوة ، فقال أبو البركات : ما قيل في منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم : فهو غير لازم في التغير مطلقا ، بل هو غير لازم ألبتة ، وإن لم يكن لزومه في بعض تغيرات الأجسام ، مثل الحرارة والبرودة ، وفي بعض الأوقات ، لافي كل حال ووقت ، ويلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصصها المعرفة والعلم دون الأجسام ، فإنه يقول : إن كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك التغير حركة مكانية ، قال : وهذا محال ، فإن النفوس تتحدد لما المعارف والعلوم من غير أن تتحرك على المكان ، على رأيه ، فإنه لا يعتقد فيها أنها مما يكون في مكان ألبتة ، فكيف أن تتحرك فيه ؟ وإنما ذلك للأجسام في بعض التغيرات والأحوال ، كالسخن والتبرد ، ولا يلزم فيها أبداً ، وإنما ذلك فيما يتصعد بالبخار من الماء ويتدخن من الأرض من الأجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الأجبار الكبار الصلبة التي تحمي حتى نصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك ، والماء يسخن سخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتغير منه بعض الأجزاء ، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة ، لا قبلها ، كما قال : إن جميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية ، وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض وهو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها ، فالزم هذا في كل جسم ، بل في بعض الأجسام ، ولا في كل حال ووقت ، بل في بعض الأحوال والأوقات ، ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال ، بل على طريق التبع ولو لم يكن في التغيرات الجسمانية لما لم يكن في التغيرات النفسانية ، ولو لم يكن في التغيرات النفسانية أيضا لما لم يكن انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات ، فالحكم الجزئي لا يلزم كليا ، ولا يتعدى من البعض إلى البعض ، وإلا لكانت الأشياء على حالة واحدة .



وبسط الكلام في مسألة العلم ، وقال - لما ذكر القولين المتقدمين - والقائلون بالحدوث قالوا : إنه لا يحتاج إلى هذا التحمل ، وسموه على طريق المجادلة باسم التحمل للتشنيع والتسفيه ، بل نقول : بأن المبدىء المعيد خلق العالم وأحدثه بإرادة قديمة أزلية أراد بها في القدم إحداث العالم حتى أحدثه .

قال : وقيل في جوابهم : إن ذلك المبدأ لا يتغير ويتخصص في القدم إلا بمعقول يحمله مقصوداً في العلم القديم عند الإرادة القديمة ، حيث أراد في مدة العدم السابق لحدوث العالم التي هي مدة غير متناهية البداية ، وما لا يعقل ولا يتصور لا يعلم ، وما لا يمكن أن يعلم لا يعلمه عالم ، لا لأن الله لا يقدر على علمه ، لكن لأنه في نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذي يقولونه في حوادث العالم : من مشيئة الله وإرادته التي بها يقبل الدعاء من الداعي ، ويُجيب إلى الحسن ، ويسئ إلى السيئ ، ويقبل توبة التائب ، ويعفو للمستغفر ، هل يكون ذلك عنه أولاً يكون ؟ فإن قالوا « إنه لا يكون » أبطأوا ذلك الشرع الذي قصدهم مُصْرَتُهُ ، وأبطأوا حكم أوامره ونواهيهِ ، وكل ما جاء لأجله من الخشوع والطاعة ، والهي عن المعصية ، وإن قالوا « يكون ذلك بأمره » فهل هو بإرادة أم بغير إرادة ؟ وكونه بغير إرادة أشنع ، وإن كان بإرادته فهل هي إرادة قديمة أو محدثة ؟ فإن كانت قديمة فالإرادات القديمة غير واحدة ، وما أظنهم يقولون : إن المرادات المتكثرة صَدَرَتْ عن إرادة واحدة ، قال : وإن قالوا « إن ذلك يصدر عنه بإرادات حادثة » فقد قالوا بما هو بوا منه أولاً .

قلت : فأبو البركات لاستبعاد عقله أن تصدُر المرادات المتكثرة عن إرادة واحدة ظن أن هؤلاء لا يقولون به ، وهم يقولون به ، فإن هذا قول ابن الحاجب والأشعري ، ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف ، يقولون : إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين ، وإن كلامه الذي تكلم به من الأمر بكل مأمور والخير عن كل منكر عنه

هو أيضاً واحد للعين ، ثم تنازع القائلون بهذا الأصل : هل كلامه معنى فقط والقرآن العربي ليس هو كلامه ، أو كلامه الحروف أو الحروف والأصوات التي نزل بها القرآن وغيره ، وهي قديمة العين ؟ على قولين : ومن القائلين يقدم أعيان الحروف والأصوات من لا يقول هي واحدة ، بل يقول هي متعددة ، وإن كانت لانهاية لها ، ويقول بثبوت حروف ، أو حروف ومعان لانهاية لها في آن واحد ، وأنها لم تنزل ولا تزال ، وهذا مما أوجب قول القائلين بأن كلام الله مخلوق ، وأنه ليس له كلام قائم بذاته ، لما رأوا أن ما ليس بمخلوق فهو قديم العين ، والثاني ممتنع عندهم ، فتعين الأول .

وأولئك الصنفان قالوا : والأول ممتنع ، فتعين الثاني ، وهؤلاء إنما قالوا هذه الأقوال لظنهم أنه ممتنع أن تقوم به الأمور الاختيارية : لا كلام له باختياره ، ولا غير كلام ، كما قد بين في موضعه .

وهذا القول بشياع الحوادث هو قول هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وابن مالك الحنظلي وعلي بن سهرم وأتباعهم ، وطوائف من متقدمي أهل الكلام والفقه ، كأبي معاذ التومني<sup>(١)</sup> وزهير الأنزي ، وداود الأصبهاني وغيرهم كما ذكره الأشعري عنهم في المقالات ، وقال : وكل القائلين بأن القرآن ليس بمخلوق - كنفحو عبد الله بن سعيد بن كلاب ، ومن قال : إنه محدث ، كنفحو زهير الأنزي - يعني وداود الأصبهاني - ومن قال : إنه حادث ، كنفحو أبي معاذ التومني - يقولون : إن القرآن ليس بجسم ولا عرض .

وأما أقوال أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلقاً على ذلك ، وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان .

(١) يضم النساء وسكون الواو وفتح اليم بعدها نون : نسبة إلى قرية بعصر ، كما في الأنساب للسمعاني ومعجم البلدان .

والمقصود هنا أن نبين غاية حجة الفناء ، فإنه بعد أن ذكر الخلاف قال :  
والمعتمد أن نقول : كل ما صح قيامه بالبارى تعالى : فلما أن يكون صفة كمال ،  
أو لا يكون ، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً ، وإلا كانت ذاته  
قبل انصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال ، والخالى عن الكمال الذى هو ممكن  
الاتصاف به ناقص ، والتقص على الله محال بإجماع الأمة ، وإن لم يكن صفة كمال  
استحال انصاف البارى بها ، لأن إجماع الأمة على أن صفات الله بأمرها صفات  
كمال ، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع ، وإنه غير جائز .

قال : وهذا مانع من أن يكون مركب من السمع والعقل .

قال : والذى عول عليه أصحابنا أنه لو صح انصافه بالحوادث لوجب  
انصافه بالحوادث أو بأضدادها فى الأزلى ، وذلك يوجب انصافه بالحوادث  
فى الأزلى ، وإنه محال .

قال : وهذه الدلالة مبنية على أن القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما ،  
وقد عرفت فسادها .

قال : ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج فى تقريرها  
إلى البناء على ذلك الأصل ، وهو أنه لو كان قابلاً للحوادث لمكان قابلاً لها  
فى الأزلى ، وكون الشيء قابلاً للشيء فرع عن إمكان وجود المقبول ، فيلزم صحة  
حدوث الحوادث فى الأزلى ، وهو محال .

قال : إلا أن ذلك معارض بأن الله قادر فى الأزلى ، ولا يلزم من أزلية  
قادرية صحة أزلية المقدور ، فكذلك ههنا .

قال : ومنهم من قال : لو كانت الحوادث قائمة به لتغير ، وهو محال .

قال : وهذا ضعيف ، لأنه إن كسر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم  
والمزوم ، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية .

قال : وأما المعتزلة فيلزمهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف .



حصولها في الخير تبعا لحصول ذلك لوصوف فيه ، والبارى تعالى ليس في الجهة ،  
فامتنع قيام الصفة به .

قال : وقد عرفت ضعف هذه الطريقة .

قال : ومشايخهم استدلوا بأن الجوهر إنما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه  
متحيزا ، بدليل أن الفرض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعاني به .  
قال : وإنه باطل ؛ لاحتمال أن يقال : إن الجوهر إنما يصح قيام الحوادث به  
لا لكونه متحيزا ، بل لأمر آخر مشترك بينه وبين الباري تعالى ، وغير مشترك  
بينه وبين العرض . سلمنا ذلك ، إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل  
الحوادث لكونه متحيزا ، والله تعالى يقبلها لوصف آخر ؛ لصحة تحليل الأحكام  
المتساوية بالعالم المختلفة .

قال : واستدلوا أيضاً بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به .

قال : وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها .

قال : فهذه عيون ما تمسك به أهل السنة في هذه المسألة .

قلت : أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس منازعة للكرامية ، حتى يذكر  
بينه وبينهم أنواع من ذلك ، وميله إلى المعتزلة والمنفلسة أكثر من ميله إليهم ،  
واختلف كلامه في تكفيرهم ، وإن كان هو قد استقر أمره على أنه لا يكفر أحدا  
من أهل القبلة ، لا لهم ولا للمعتزلة ولا لأمثالهم<sup>(١)</sup> . وهذه المسألة من أشهر المسائل  
التي ينازعهم فيها ، ومع هذا فقد ذكر أن قولهم يلزم أكثر الطوائف ، وذكر  
أنه ليس لحائقيهم عليهم حجة صحيحة ، إلا الحجة التي احتج بها ، وهي من  
أضعف الحجج ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الحجج التي يحتج بها السكلاوية والمعتزلة فقد بين هو قسدها ، مع أنه  
قد استوعب حجج النفاة ، والذي ذكره هو مجموع ما يوجد في كتب الناس مفرقا .

(١) كذا ، ولعله « لا هم ولا المعتزلة ولا أمثالهم » بغير اللام

ونحن نوضح ذلك :

فأما الحجة الأولى - وهي « أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، فلو جاز انصافه بها لم يخل من الحوادث ؛ فهو حادث » فهذه الحجة مبنية على مقدمتين ، وفي كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوائف من المسلمين :

أما الأولى - وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده - فأكثر العقلاء على خلافها ، والنزاع فيها بين طوائف الفقهاء والنظار ، ومن الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة ، كأصحاب أحمد ومالك الشافعي وأبي حنيفة وغيرهم ، من قال ذلك والتزم أن يكون لكل جسم طعم ولون وريح وغير ذلك من أنواع الأعراض ولا دليل لأصحابها عليها ، وأبو المعالي في كتابه المشهور الذي سماه « الإرشاد » إلى قواطع الأدلة « لم يذكر على ذلك حجة » بل هذه المقدمة احتاج إليها في مسألة حدوث العالم لما أراد أن يبين أن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن عرض منه ، فأحال على كلامه مع الكرامية ، ولما تكلم مع الكرامية في المسألة أحال على كلامه في مسألة حدوث العالم مع الفلاسفة ، ولم يذكر دليلاً عقلياً ، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وإنما احتج على الكرامية بتناقضهم .

ومضمون ما اعتمد عليه من قال « إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده » أن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، فتقاس بقية الأعراض عليها ، واحتجوا بأن القابل لها لا يخلو عنها وعن ضدها بعد الاتصاف ، كما سلمته الكرامية ، فكذلك قبل الانصاف .

فأجابهم من خالفهم - كالرازي وغيره - بأن الأولى قياس مخض بغير جامع ، فإذا قدر أن الجسم يستلزم نوعاً من أنواع الأعراض ، فمن أين يجب أن يستلزم بقية الأنواع ؟ وأيضاً فإن الذي يُسلمونه لهم الحركة والسكون ، والسكون : هل هو وجودي أو عدي ؟ فيه قولان معروفان ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على

مسألة الجوهر الفرد ، ومن قال « إن الأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة »  
- وم أكثر الطوائف - لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق ، بل  
الجسم البسيط عنده واحد ، سواء قبل الافتراق أو لم يقبله ، وكذلك إذا قدر أن  
فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق .

وأما كونه لا يخلو عنهما بعد الانصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك في الأعراض التي  
لا تقبل البقاء كالحركات والأصوات ، وأما ما قيل البقاء فهو مبنى على أن الباقي هل  
يفتقر زواله إلى ضد أم لا ؟ فن قال « إن الباقي لا يفترق زواله إلى ضد » أمكنه  
أن يقول يجوز الخلو عن الانصاف بالحدوث بعد قيامه بدون ضد يزيله ، ومن  
قال « لا يزول إلا بضد » قال : إن الحادث لا يزول إلا بضد حادث ، فإن  
الحادث بعد الحدوث لا يخلو الحل منه ومن ضده ، بناء على هذا الأصل ، فإن كان  
الأصل صحيحاً ثبت الفرق ، وإن كان باطلاً منع الفرق ، وتناقضهم يدل على  
فساد أحد قوايمهم .

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف كثيرون ، بل أكثر الناس على  
هذا ، فلا يلزم من تناقض السكرامية تناقض غيرهم .

وأما المقدمة الثانية - « وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » - فهذه قد  
نازع فيها طوائف من أهل الكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم ،  
وقالوا : التسلسل المتتابع هو التسلسل في العال ، فأما التسلسل في الآثار المتعاقبة  
والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه ، بل لا يمكن حدوث شيء من الحوادث ،  
لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم ، إلا بناء على هذا الأصل ؛ فمن لم يجوز ذلك  
لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، وذلك يستلزم ترجيح أحد طرفي  
الممكن بلا مرجح ، كما قد بسط هذا في مسألة حدوث العالم ، وبين أنه لا بد من  
تسلسل الحوادث أو الترجيح بلا مرجح ، وأن القائلين بالحدوث بلا سبب حادث



يلزمهم الترجيح بلا مرجح ، ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلاً ، وهذا أفسد من حدوثها بلا سبب حادث .

والطوائف أيضاً متنازعة في هذا الأصل ، وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمتنعون ذلك . وأما أهل الكلام : فلمعتزلة فيه قولان ، وللأشعرية فيه قولان .

وأما الحجة الثانية - وهي أنه « لو كان قابلاً لها لكان قابلاً لها في الأزل ، وذلك فرع إمكان وجودها في الأزل » - فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث ، ولا يلزم من كون القدرة أزلية أن يكون إمكان المقدور أزلياً . قلت : ويمكن أن يجاب عنها بوجوه أخرى :

أحدها : أنه لا يسلّم أنه إذا كان قابلاً لحدوث الحوادث أن يكون قابلاً له في الأزل إلا إذا أمكن وجود ذلك في الأزل ، فإنه إذا قيل « هو قابل لما يمتنع أن يكون أزلياً » كان بمنزلة أن يقال : هو قادر على ما يمتنع أن يكون أزلياً ؛ فمن اعتقد امتناع حدوث حادث في الأزل ، وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها ؛ لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول في الأزل ، لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون « يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث » والكلام في هذا مشترك بين كونه قادراً وقابلاً ، فمن جوز حدوث الحوادث بلا سبب حادث - كالكلابية وأمثالهم من المعتزلة والكرامية - كان كلامه في هذا بمنزلة كلامه في هذا ، ومن قال « إن حدوث الحوادث لا بد له من سبب حادث » - كما يقوله من يقوله من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث وغيرهم الذين يقولون : إنه تقوم به الأمور المتعلقة بقدرته ومشيتته ، ولم يزل كذلك ، أو يقولون بتعاقب ذلك في غيره ، كما يشترك في هذا الأصل من يقوله من المشامية والمعتزلة والمرجئة وأهل الحديث والسلفية والفلاسفة ومن وافق هؤلاء من أتباع الأشعرية وغيرهم - فتقولهم في هذا كقولهم في هذا .

الوجه الثاني : أن يلزم قائل ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل ، كما يلزم من يلزم إمكان وجود المقدور في الأزل ، وقد عرف أن لطوائف المسلمين في هذا الأصل قولين معروفين ، فإن مالا يتناهى من الحوادث : هل يمكن وجوده في المستقبل فقط أو في الماضي فقط أو فيهما جميعاً ؟ على ثلاثة أقوال معروفة ، قال بكل قول طوائف من نظار المسلمين وغيرهم .

الوجه الثالث : أن يجاب بحواب مركب ، فيقال : هو قابل لما هو قادر عليه ، فإن كان ثبوت جنسها في الأزل ممكناً كان قابلاً لذلك في الأزل وقادراً عليه في الأزل ، وإن لم يكن ثبوت هذا الجنس ممكناً في الأزل كان قابلاً للممكن من ذلك ، كما هو قادر على الممكن من ذلك .

الوجه الرابع : أن يقال : كونه قابلاً أو ليس يقابل : هو نظر في محل هذه الأمور ، وليس نظراً في إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك ، كما أن النظر في كونه يقبل الانصاف بالصفات كالعالم والمقدرة هو نظر في إمكان انصافه بذلك . فأما وجوب تنهاى ما مضى من الحوادث أو ما بقى ، وإمكان وجود جنس الحوادث في الأزل : فذلك لا اختصاص له بمحل دون محل ، فإن قدر امتناع قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهى ، وإن قدر إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة ، والكلام في إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألة أخرى .

الوجه الخامس : أن يقال : هذه الأمور المقبولة هي من الحوادث المقدورة ، بخلاف الصفات اللازمة له ، فإنها ليست مقدورة ، فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور ، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول ، وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور ، وحينئذ فإذا كان وجود المقدور في الأزل محالاً كان وجود هذا المقبول في الأزل محالاً ؛ لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات ، وإذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالاً في الأزل لم يلزم من ذلك

امتناع وجودها فيها لا يزال ، كسائر الحوادث ، ولم يلزم من كون الذات قابلة لها  
إمكان وجودها في الأزل .

الوجه السادس : أن يقال : أنتم تقولون « إنه قادر في الأزل » مع امتناع  
وجود المقدور في الأزل ، وتقولون « إنه قادر في الأزل على ما لا يزال » فإن كان  
هذا الكلام صحيحاً أمكن أن يقال في المقبول كذلك ، ويقال : هو قابل في  
الأزل مع امتناع وجود المقبول في الأزل ، وهو قابل في الأزل لما يزال ، وإن كان  
هذا الكلام باطلاً لزم إما إمكان وجود المقدور في الأزل وإما امتناع كونه قادراً  
في الأزل ، وعلى التقديرين : يبطل ما ذكرتموه من الفرق بين القادر وبين القابل  
بقولكم : « تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول » .

الوجه السابع : أن يقال : أنتم اعتمدتم في هذا على أن تلك القابلية يجب  
أن تكون من لوازم الذات ، ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل ؛  
لأن قابلية الشيء لغيره نسبة بين القابل والمقبول ، والنسبة بين الشئين موقوفة  
عليهما ، فيقال لكم : إن كانت النسبة بين الشئين موقوفة عليهما - أي على  
تحققهما معاً في زمن واحد ، كما اقتضاه كلامكم - بطل فرقكم ، وهو قولكم « بأن  
تقدم القدرة على المقدور واجب » فإن القدرة نسبة بين القادر والمقدور ، مع وجوب  
تقدم القدرة على المقدور ، وهكذا تقولون « الإرادة قديمة » مع امتناع وجود المراد  
في الأزل » وتقولون « الخطاب قديم » مع امتناع وجود الخطاب في الأزل » فإذا  
كنتم تقولون بأن هذه الأمور التي تتضمن النسبة بين شئين تتحقق في الأزل  
مع وجود أحد المتنسبين في الأزل دون الآخر ، أمكن أن يقال : القابلية متحققة  
في الأزل ، مع امتناع تحقق المقبول في الأزل ، كما قال كثير من المناس : إن  
التكوّن ثابت في الأزل ، مع امتناع وجود السكّون في الأزل .

وأما الحجة الثالثة - وهو أن قيام الحوادث به تغير ، والله منزّه عن التغير -  
فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني في « نهاية الإقدام » ولم يحتج بغيرها .



وقد أجاب الرازي وغيره عن ذلك بأن لفظ «التغير» مجمل، فإن الشمس والقمر إذا تحركتا أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار أو الدواب من الأناسي وغيرهم فهل يسمى هذا تغيراً، أو لا يسمى تغيراً؟ فإن سمي تغيراً كان المعنى أنه إذا تحرك المتحرك فقد تحرك، وإذا تغير بهذا التغير فقد تغير، وإذا قامت به الحوادث - كالحركة ونحوها - فقد قامت به الحوادث، فهذا معنى قوله «إن فسر بذلك فقد اتحد اللازم والمزوم».

فيقال: وما الدليل على امتناع هذا المعنى؟ وإن سماء المسعى تغيراً، وإن كان هذا لا يسمى تغيراً، بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث، مثل أن يعنى بالتغير الاستحالة في الصفات، كما يقال: تغير المريض، وتغيرت البلاد، وتغير الناس، ونحو ذلك، فلا دليل على أنه يلزم من الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير، ولا ريب أن التغير المعروف في اللغة هو المعنى الثاني، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب - إذا كانت جارية في السماء -: إن هذا تغير، أو إنها تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن ويصلي الخمس: إنه كلما قرأ وصلى قد تغير، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال إذا تغيرت صفته وعادته: إنه قد تغير. وحينئذ فمن قال «إنه سبحانه لم يزل متكليماً إذا شاء، فعلاً لما يشاء» لم يسم أفعاله تغيراً، ومن قال «إنه تكلم بعد أن لم يكن متكليماً، وفعل بعد أن لم يكن فاعلاً» يلزم من قال «إن الكلام والفعل يقوم به» ما يلزم من قال: «إن الكلام والفعل يقوم بغيره» والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر. وإذا قدر أن النزاع لفظي فلا بد من دليل سمعي أو عقلي يحوز أحدهما ويمنع الآخر! وإلا فلا يجوز التفريق بين المتأولين بمجرد الدعوى، أو بمجرد إطلاق لفظي من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى في كلام المعصوم؛ فأما إذا كان اللفظ في كلام المعصوم - وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع -

وعلم مراده بذلك اللفظ ؛ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ ، ولا يجوز مخالفة قول المعصوم . وإطلاق التغير على الأفعال كإطلاق لفظ « التغير » على الصفات ، وإطلاق لفظ « الجسم » على الذات ، وكل هذه الألفاظ فيها إجمال واشتباه وإيهام ، ومذهب السلف والأئمة : أنهم لا يطلقون لفظ « التغير » على الصفات ، لا نفيًا ولا إثباتًا ، فلا يطلقون القول بأنها غيره ولا بأنها ليست غيره ، إذ اللفظ مجمل ، فإن أراد المطلق بالتغير المبدأ فليست غيرها ، وإن أراد بالتغير ما قد يعلم أحدهما دون الآخر ، فهي غير ، وهكذا ما كان من هذا الباب .

وإذا كان هذا كلامهم في لفظ « التغير » فلفظ « التغير » مشتق منه .

ومن تأمل كلام فحول النظر في هذه المسألة علم أن الرازي قد استوعب ما ذكره ، وأن النزاع ليس معهم بحجة عقلية بيّنة على المتبئين . وإنما غاية ما معهم إلزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والسكرامية والفلاسفة .

ومن المعلوم أن تناقض المتنازع يستلزم فساد أحد قوايه ، لا يستلزم فساد قوله بعينه الذي هو مورد النزاع ، ولهذا كان من دَمَّ أهل الكلام الحديث من أهل العلم لأنهم يصفونهم بهذا ، ويقولون : إنهم يقابلون فاسداً بفساد ، وأكثر كلامهم في إبداء مناقضات الخصوم .

وأيضاً فتغير ذلك الخصم لا يلتزم مقالته التي ناقض بها مورد النزاع ، كما في هذه المسألة ؛ فإنه وإن كانت السكرامية قد تناقضوا فيها فلم يتناقض فيها غيرهم من الأئمة والسلف وأهل الحديث وغيرهم من طوائف أهل النظر والكلام .

وقد قال أبو القاسم الأنصاري - شيخ الشهرستاني وتلميذ أبي المعالي - في شرح الإرشاد : أجود ما يتمسك به في هذه المسألة تناقض الخصوم .

وهو كما قال ، فإنه لم يجد لمن تقدمه في ذلك مسلكاً سديداً ، لا عقلياً ولا سمعياً . واعتبر ذلك بما ذكره أبو المعالي في كتابه الذي سماه : « الإرشاد إلى

قواطع الأدلة » وقد ضمنه عيون الأدلة الكلامية التي يسلكها موافقوه ، وقد تكلم على هذا الأصل في موضعين من كتابه :

أحدهما : في مسألة حدوث العالم ، فإنه استدل بدليل الأعراض المشهور ، وهو أن الجسم لا يخلو عن الأعراض ، وما لا يخلو عنها فهو حادث ، وهو الدليل الذي اعتمدت عليه المعتزلة قبله ، وهو الذي ذمه الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر ، وبَيَّن أنه ليس من طرق الأنبياء وأتباعهم ، والدليل هو مبنى على إثبات أربع مقدمات : الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وأن الجسم لا يخلو منها ، وإبطال حوادث لا أول لها ، فلما صار إلى المقدمة الثالثة قال : وأما الأصل الثالث - وهو تبين استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض - فالذي صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض ومن جميع أصداده ، إن كان له أصداد ، وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، وإن قُدِّرَ عَرَضٌ لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

قال : وجوزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع الأعراض ، والجواهر في اصطلاحهم نسي الهَيَوَلَى والمادة ، والأعراض نسي الصورة .

قال : وجوز الصالحى العرو عن جملة الأعراض ابتداء ، ومنع البصريون من المعتزلة من العرو عن جميع الأكوان ، وجوزوا انخلوعها عداها ، وقال الكعبي ومتبعوه : يجوز انخلو عن الأكوان ، ويمتنع العرو عن الأعراض . قال : وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها ، فنفرض الكلام على التجدد في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ، فإننا بيديها العقل نعم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غيرمتاسة ولا متباينة .

وبما بوضح ذلك : أنها إذا اجتمعت فيما لا يزال فلا يتقرر اجتماعها إلا عن



افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع ، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق بالاجتماع ، وغرضنا في دوام إثبات حدوث العالم ؛ فيصح بالأكوان .

قلت : إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون هو الذي لا يمكن دفعه ؛ فإن الجسم الباقي لا بد له من الحركة أو السكون ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على إثبات الجوهر الفرد ، والنزاع فيه كثير مشهور ، فإن من ينفيه لا يقول : إن الجسم مركب منه ، ولا إن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، والذين يشبهونه أيضاً لا يمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، فإنه لا دليل على أن السموات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها ، ولهذا قال في الدليل : فإننا بديهية العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متناهية ولا متباينة . وهذا كلام صحيح ، لكن الشأن في إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ؛ فما ذكره من الدليل مبني على تقدير أنها [ كانت ] متفرقة فاجتمعت ، وهذا التقدير غير معلوم ، بل هو تقدير مُنتَفٍ في نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم ثم قال أبو المعالي : وإن حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا تمسكنا بنكتتين : إحداهما : الاستشهاد بالاجتماع على امتناع العرو عن الأعراض بعد الانصاف بها ، فنقول : كل عرض باقٍ فإنه ينتفي عن محله بطريان ضده ، ثم الضد إنما يطرأ في حال عدم المنتفي به على زعمهم ، فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انقضائه كون ، إن كان يجوز الظهور عن الأكوان ، وتطرد هذه الطريقة في اجتناس الأعراض .

قلت : مضمون هذا أنه فاس ما بعد الانصاف على ما قبله ، وقد أجابه المنازعون عن هذا بأن الفرق بينهما : أن الضد لا يزول إلا بطريان ضده ؛ فلهذا لم يتخل منهما : فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل القياس ، وإلا منع الحكم في الأصل وقيل : بل يجوز خلوه بعد الانصاف إذا أمكن زوال الضد بدون طريان آخر ،

وما ذكره في السواد والبياض قضية جزئية ، فلا تثبت بها دعوى كلية ، ومن أين يعلم أن كل طعام في الأجسام إذا زال فلا بد أن يختلفه طعام آخر ؟ وكل ريح إذا زالت فلا بد أن يختلفها ريح آخر ؟ وكذلك في الإرادة والكراهة ونحو ذلك ، فمن أين يعلم أن المريد للشيء المحب له إذا زالت إرادته ومحبه فلا بد أن يختلفه كراهيته وبغضه ؟ ولم لا يجوز خلو الخي عن حب المعين وبغضه وإرادته وكراهته ؟

قال : ونقول أيضا : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى : أنها لو قامت به لم يتخل عنها ، وذلك يقضى بحدوثه ، فإذا جوز الخصم عروء الجوهر عن حوادث مع قبوله لها صحة وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري للحوادث .

[ قلت : فلنقال أن يقول : هذا غاية الإزام هؤلاء للمعتزلة : إنكم إذا جوزتم ذلك لم يكن لكم حجة على استحالة قبول الباري للحوادث ] .

فيقال : إما أن يكون هذا لازماً ، وإما أن لا يكون لازماً ؛ فإن كان لازماً دل ذلك على أنه لا دلائل المعتزلة على ذلك ، ولا دليل له أيضا ؛ فإن مجرد موافقة المعتزلة له لا يكون دليلاً لواحد منهما في شيء من المسائل التي لم نعلم فيها نزاعاً ، فكيف مع ظهور النزاع ؟ وإن لم يكن لازماً لهم لم يكن حجة عليهم .

فقد بين أنه لم يذكر حجة على أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده .

الموضع الثاني - قال في أثناء الكتاب :

( فصل ) مما خالف فيه الجوهر حكم الإله : قبول الأعراض ، وصحة

الاتصاف بالحوادث ، والرب يتقدس عن قبول الحوادث .

قال : وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقسم بذات الرب ، ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث ، وصاروا إلى جهالة لم يسبقوا إليها ، فقالوا : الحادث يقوم بذات الرب ، وهو غير قابل ، وإنما يقوم بالقابلية ، والقابلية عندهم

القدرة على التكلم ، وحقيقة أصلهم : أن أسماء الرب لا يجوز أن تجرد ، وكذلك وصفوه بكونه خالقاً في الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتكسبوا إثبات وصف جديد له قولاً وذكراً

قال : والدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبل الحوادث لم يخل منها ، لما سبق تقريره في الجواهر ، حيث قضينا باستحالة تعريفها عن الأعراض ، ولو لم تخل عن الحوادث لم تسبقها ، وسياق ذلك يؤدي إلى الحكم بحدوث الصانع قال : ولا يستقيم هذا الدليل على أصل المعتزلة ، مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجوهر عن الأعراض ، على تفصيل لهم أشرنا إليه ، وإثباتهم أحكاماً متجددة لذات الرب تعالى من الإرادة المحدثه القائمة لا بمحل على زعمهم ، ويصدهم أيضاً عن طرد دليل في هذه المسألة : أنه إذا لم يتمتع بتجدد أحكام لذات من غير أن تدل على الحدوث لم يعتمد مثل ذلك في اعتماد نفس الأعراض على الذات ، هذا كلامه .

وتقابل أن يقول : قوله « الدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبلها لم يخل منها » لما سبق تقريره في الجواهر هو لم يذكر دليلاً هناك إلا قياس ما قبل الانصاف على ما بعده ، وهو ليس حجة عقلية عقلية ، بل غاية : احتجاج بموافقة منازعه في مسألة عظيمة عقلية ترد لأجلها نصوص الكتاب والسنة ، ويبتنى عليها من مسائل الصفات والأفعال أمور عظيمة اضطرب فيها الناس ، فمن الذي يجعل أصول الدين مجرد قول فالتة طائفة من أهل الكلام وافق بعضهم بعضاً عليه من غير حجة عقلية ولا سمعية ؟

وقد أجابه المنازعون بحجاب مركب ، وهو إما الفرق - إن صح - وإلا فنعم حكم الأصل .

وأيضاً فإنه قد قرر هناك وهنا أن المعتزلة أئمة الكلام الذين أظهروا في الإسلام نفى الصفات والأفعال ، وسموا ذلك تقديساً له عن الأعراض والحوادث ،



وقد ذكر أبو المعالي أنه لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث ، وأنه يلزمهم نقيض ذلك ؛ أما الأول : فإن القابل للشيء عندهم يجوز أن يخلو عنه وعن ضده ، وأما لزوم هذا القول لهم : فلا يثبتهم أحكاماً متجددة للرب ، وأنه إذا لم يمنع تجدد أحكام للذات من غير أن يدل على الحدوث : لم يبعد مثل ذلك في اعتوار نفس الأعراض ، وكان ما ذكره الأستاذ أبو المعالي يقتضي أن القول بحلول الحوادث يلزم المعترضة ، وأنه لا دليل لهم على نفي ذلك ، وهو أيضاً لم يذكر دليلاً لموافقته على نفي ذلك .

فأما ما ذكره أن أئمة الفناء لحلول الحوادث به القائلين بأنه لا يقوم به ما يتعاقب بمشيئته لا دليل لهم على ذلك ، بل قولهم يستلزم قول أهل الإثبات لذلك قال : ونقول للسكرامية : مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض ؛ إذ لو جاز قيام معنى بمحل من غير أن يتصف المحل بحكمه لجاز شاهداً قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني ، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات

قال : ثم نقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام أكوان حادثة بذاته على التعاقب ؟ وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه به من الحوادث . وما يلزمهم : تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب أصلهم في القول والإرادة الحادثين ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا عنه فصلاً

قال : ونقول لهم : قد وصفتم الرب تعالى بكونه متعيزاً ، وكل متعيز جسم وجرم ، ولا يتقرر في المقول خلو الأجرام من الأكوان ، فما المانع من تجويز قيام الأكوان بذات الرب ؟ ولا يحيص لهم عن شيء مما ألزموه

قلت : ونقائل أن يقول : هذه الوجوه الأربعة التي ذكرها ليس فيها حجة تصلح لإثبات الظن في الفروع ، فضلاً عن إثبات اعتقاد يقيني في أصول الدين

تعارضُ به تخصصُ الكتاب والسنة ؛ فإن غاية هذا الكلام - إن صح - أن الكرامية تناقضوا ، وقالوا قولاً ولم يلتزموا بلوازمه .

فيقال : إن كان ما ذكره لازماً لهم لزمهم الخطأ ؛ إما في إثبات الملزوم ، وإما في نفي اللازم ، ولم يتعين الخطأ في أحدهما ، فلم لا يجوز أن يكون خطوهم في نفي اللازم ؟ فإن أقام على ذلك دليلاً عقلياً كان هو حجة كافية في المسألة ، وإلا استفدنا خطأ الكرامية في أحد قوليهما ، وإن لم يكن ما ذكره لازماً لهم لم يقدّر لا إثبات تناقضهم ولا دليلاً في مورد النزاع .

نم يقال : أما الوجه الأول فحاصله نزاع لفظي ؛ هل يتصف بالحوادث أولاً يتصف ؟ كالنزاع في أمثال ذلك ، وإذا كان من أصلهم الفرق بين اللازم وغير اللازم ، بحيث يسمون اللازم صفة دون العارض ، كاصطلاح من يفرق بين الصفات والأفعال [ وكاصطلاح من يفرق بين الأقوال والأفعال ] فلا يسمى ما يتكلم به الإنسان عملاً ، وإن كان له فيه حركة ونحو ذلك - كانت هذه أموراً اصطلاحية لفظية لغوية ، لا معاني عقلية . والرجع في إطلاق الألفاظ - تعيماً وإثباتاً - إلى ما جاءت به الشريعة ، فقد يكون في إطلاق اللفظ مفسدة وإن كان المعنى صحيحاً . وما ألزمهم إياه في الشاهد : فأكثر الناس يلتزمون به في الأفعال ؛ فإن الناس تفرق في الإطلاقات بين صفات الإنسان وبين أفعاله ، كالقيام والتمود والذهاب والحجى ؛ فلا يسمى ذلك صفات ، وإن قامت بالحمل . وكذلك العلم الذي يعرض للعالم ويترول ، والإرادة التي تعرض له وترول ، وقد لا يسمون ذلك صفة له . وإنما يصفونه بما كان ثابتاً له كالخلق الثابت .

وبالجملة فهذه بحوث لفظية سمعية ، لا عقلية ، وليس هذا موضعها .

وأما قيام الأكوان به على التعاقب ، وقيام ما أحالوا قيامه به ، فهم يفرقون بين ما جوزه ومنعوه بما يفرق به مثبتة الصفات بين ما وصفوه وبين ما منعوه ،

فكما أنهم يصفونه بصفات السكال فلا يلزمهم أن يصفوه بغيرها ، فكذلك هؤلاء يقولون ، فإن صح الفرق وإلا كانوا متناقضين .

ومن المعلوم أن الله تعالى لما وصف بالسمع والبصر - كما دلت عليه النصوص - ألزمت النفاة لأهل الإثبات إدراك الشم والذوق واللمس ، فمن الناس من طرد القياس ، ومنهم من فرق بين الثلاثة والاثنين ، ومنهم من فرق بين إدراك اللمس ، وإدراك الشم والذوق ؛ لتكون النصوص أثبتت الثلاثة دون الاثنين .

فإذا قال المعتزلة البصريون والقاضي أبو بكر وأبو المعالي وغيرهما ، ممن يصفه بالإدراكات الخمسة ، لمن لم يصفه إلا باثنين أو ثلاثة: يلزمكم طرد القياس ، لزمهم إما الفرق وإلا كانوا متناقضين ، ولم يكن هذا دليلاً على إبطال انتصافه بالسمع والبصر . وكذلك إذا قال من جعل الإدراكات الخمسة تتعلق به ، كما فعله هؤلاء ومن وافقهم ، كالقاضي أبي يعلى ونحوه لمن أثبت الرؤية: يلزمكم أن تصفوه بتعلق السمع والشم والذوق واللمس به ، كما قلتم في الرؤية ؛ كانوا أيضاً على طريقتين : منهم من يذكر الفرق ، ومنهم من يفرق بين اللمس وغيره ، لحجج النصوص بذلك دون غيره .

قال أبو المعالي في إرشاده : فإن قيل : قد وصفتم لنا الرب تعالى بكونه سمعاً بصيراً ، والسمع والبصر إدراك كان ، ثم ثبت شاهداً سواهما إدراك يتعلق بقبيل الطعوم ، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح ، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات أم تقتصرون على وصفه بكونه سمعاً بصيراً ؟

قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا : وجوب وصفه بأحكام الإدراك ، إذ كل إدراك ينفيه ضد مما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر ، فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراك ، ثم يتقدس الرب عن كونه شاملاً وذائفاً ولا مماساً ؛ فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات ، والرب بتعالى



عنها ، وهي لا تنفي عن حقائق الإدراكات ؛ فإن الإنسان يقول : شئمت تفاحة فلم أدرك ريحها ، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ، ولم أدركه ، وكذلك القول في الذوق واللمس ، ولا يلزم من تناقض هؤلاء - إن كانوا متناقضين - نفي الرؤية التي توارث بها النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم .

قلت : وأما تعاقب الحوادث : فهم نفوه ، بناء على امتناع حوادث لا أول لها ، فإن صح هذا الفرق وإلا لزمهم طرد الجواز ، كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك .  
وأما حدوث القدرة والعلم فنفوهما ؛ لأن عدم ذلك يستلزم النقص ، لعموم تعلق العلم والقدرة ، بخلاف الإرادة والكلام ، فإنه لا عموم لها ؛ فإنه سبحانه لا يتكلم إلا بالصدق ، لا يتكلم بكل شيء ، ولا يريد إلا ما يسبق علمه به ، لا يريد كل شيء ، بخلاف العلم والقدرة ، فإنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير . وهذا كما فرقت المعزلة بين هذا وهذا ، فقالوا : إن له إرادة حادثة وكلاماً حادثاً ، ولم يقولوا : له عالمية حادثة وقادرة حادثة ، فالسؤال على الفريقين جميعاً .  
فإن صح الفرق ، وإلا كانوا متناقضين . وقد أثبت غيرهم قيام علم بالموجود بعد وجوده ، ولم يجعل ذلك عين العلم المتعلق به قبل وجوده ، كما دل على ذلك ظاهر النصوص . وقد أثبت ذلك من أهل الكلام والفلسفة طوائف ، كأبي الحسين البصري وأبي البركات وغيرهم ، وغير المتقدمين مثل هشام بن الحكم وأمثاله ، ومثل جهم . والفرق - إن صح - فرقه ، وإلا لزم تناقضه .

وقيام الأكوان به نفوه ؛ لأنها هي دليلهم على حدوث العالم ، استدلّت بذلك المعزلة ، وهم يقولون : المتصف بالأكوان لا يخلو منها . وهذا معلوم بالبدية كما بينه الأستاذ أبو المعالي في أول كلامه ، وقال : نفرض الكلام في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ، فإذا كان من المعلوم بالضرورة : أن القابل للأكوان لا يخلو عنها ، فلو وصفوه بالأكوان لزم أن لا يخلو عنها ، وهم يقولون .

بامتناع تسلسل الحوادث ، ويقولون : مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، كما  
يوافقهم على ذلك أبو المعالي وأمثاله ؛ فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل الإلزام لم  
وصح فرقهم ، وإن لم يكن هذا الفرق صحيحاً لم يكن في ذلك حجة للمنازع لهم ،  
بل يقول القائل : كلا كما مخطئ ، حيث قلتم بامتناع دوام الحوادث وتسلسلها .  
ومعلوم أن هذا كلام متين لا جواب عنه ؛ فإن فرقهم بين الأكوان وغيرها  
هو العلم الضروري من الجميع بأن القابل للأكوان لا يخلو منها ، فما قبل الحركة  
والسكون لم يخل من أحدهما ؛ فهذا هو محيصهم عما ألزمهم به ؛ فإن كانت  
الأكوان كغيرها في أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فقد ثبت تناقضهم  
إذا كان قابلاً لها ، وإن لم تكن مثل غيرها . كما نقوله المعتزلة - صح فرقهم .  
وهم يدعون أنه ليس قابلاً لها ، كما قد وافقهم على ذلك المعتزلة والأشعرية .

فإذا قال المعارض عليهم : يجب على أصلهم أن يكون قابلاً لها ؛ لأنهم  
يصفونه بكونه متحيزاً ، وكل متحيز جسم وجرم ، قيل : هذا كما نقوله المعتزلة  
للأشعرية : يلزمكم إذا قلتم إن له حياة وعلماً وقدرة : أن يكون متحيزاً ؛ لأنه  
لا يعقل قيام هذه الصفات إلا بمتحيز ، ويقولون : إنه لا يعقل موصوف بالعلم  
والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة إلا ما هو جسم ؛ فإذا وصفتموه بهذه  
الصفات لزمكم أن يكون جسماً .

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه حي عليم قدير ، وليس  
بمتحيز ولا جسم ، فإذا علقنا موجوداً حياً عليهما قديراً ليس بجسم علقنا حياة وعلماً  
وقدرة لا تقوم بجسم ، قالوا : وأنتم وافقتمونا على أنه حي عليم قدير ، وإثبات  
حي عليم قدير بلا حياة ولا علم ولا قدرة مكابرة للعقل واللغة والشرع .

قالت الكرامية لهؤلاء : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه موصوف بالحياة  
والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات ، مع اتفاقنا على أنه لا يتصف بالأكوان ،  
فكذلك إذا جوزنا عليه أنه يسمع أصوات عباده حين يدعونه ، ويراهم بعد أن

يخلقهم ، ويغضب عليهم إذا عَصَوْهُ ، ويحب العبد إذا تقرب إليه بالنوافل ،  
ونادى موسى حين أتى الوادي ، ويحاسب خلقه يوم القيامة ، ونحو ذلك مما دلت  
عليه النصوص ؛ لم يزلنا مع ذلك أن نجوز عليه حدوث الأكوان .

ومن تدبر كلام هؤلاء الطوائف - بعضهم مع بعض - تبين له أنهم لا يمتصمون  
فيما يخالفون به الكتاب والسنة إلا بحجة جدلية يسلمها بعضهم لبعض ، وآخر  
منهاهم : حجة يحتجون بها في إثبات حدوث العالم لقيام الأكوان به أو بالأعراض ،  
ونحو ذلك من الحجج التي هي أصل الكلام المحدث ، الذي ذمه السلف والأئمة  
وقالوا : إنه جهل ، وإن حكم أهله « أن يضربوا بالجرید والنعال » ، ويطأف بهم  
في القبائل والمشار ، ويقال : هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على  
الكلام . وكذا من عرف حقائق ما انتهى إليه هؤلاء الفضلاء الأذكياء ازداد  
بصيرة وعلماً و يقيناً بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبأن ما يعارضون به  
الكتاب والسنة من كلامهم الذي يسمونه عقليات : هي من هذا الجنس الذي  
لا يتفق إلا بما فيه من الألفاظ المائلة للشبهة ، مع من قلت معرفته بما جاء به  
الرسول وبطرق إثبات ذلك ، ويتوهم أن يمثل هذا الكلام بثبت معرفة الله  
وصدق رسله ، وأن الطعن في ذلك طعن فيما به يصير العبد مؤمناً ، فيتمجمل رد  
كثير مما جاء به الرسول في الباقي . وإذا أنعم النظر تبين له أنه كلما ازداد  
تصديقاً لمثل هذا الكلام ازداد نفاقاً ورداً لما جاء به الرسول ، وكلما ازداد معرفة  
بحقيقة هذا الكلام وفساده ازداد إيماناً وعلماً بحقيقة ما جاء به الرسول ، ولهذا  
قال من قال من الأئمة « قل أحدٌ نظر في الكلام إلا ترندق وكان في قلبه غل  
على أهل الإسلام » بل قالوا : « علماء الكلام زنادقة » ولهذا قيل : إن حقيقة  
ما صنفه هؤلاء من الكلام : ترتيب الأصول في تكذيب الرسول ، ومخالفة  
صريح المعقول وصحيح المنقول ؛ ولولا أن هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولاً  
وديناً مقبولاً ، يردون به نصوص الكتاب والسنة ، ويقولون : إن هذا هو الحق



الذي يجب قبوله ، دون معارضه من النصوص الإلهية والأخبار النبوية ، واتجههم على ذلك من طوائف أهل العلم والدين مالا يحصيه إلا الله ؛ لاعتقادهم أن هؤلاء أخذوا منهم وأعظم تحقيقاً - لم يكن بنا حاجة إلى كشف هذه المغالطات ، مع أن الكلام هنا لا يحتمل إلا الاختصار .

ومقصودنا بحكاية هذا الكلام : أن يعلم أن ما ذكره الرازي في هذه المسألة قد استوعب فيه حجج النفاة ، وبين فسادها . وأما الحجة التي احتج بها فهي أضعف من غيرها كما سيأتي بيانه . وقد ذكر أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف . وذكر في كتاب « الأربعين » أنها تلزم أصحابه أيضاً ، فقال في الأربعين : المشهور أن السكرامية يجوزون ذلك ، ويفكرو سائر الطوائف ، وقيل : أكثر المغالاة يقولون به ، وإن أنكروهم باللسان ، فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة وأنهما قالوا : إنه يريد بإرادة حادثة ، لا في محل ، ويكره بكراهة حادثة لا في محل ، إلا أن صفة المريدية والسكرانية محدثة . وإذا حصل المرئي والسموع حدث في ذاته تعالى صفة السامعية والبصرية ، لكنهم إنما يطلقون لفظ المتجدد ، دون الحادث . وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته علوماً متجددة بحسب تجديد المعلومات . والأشعرية يثبتون نسخ الحكم ، مفسرين ذلك برفعه أو انتباهه ، والارتفاع والانهاء عدم بعد الوجود ، ويقولون : إنه عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع العلوم بأنه سيقع ، وبعده يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه وقع ، ويقولون : بأن قدرته تتعلق بإيجاد المعين ، وإذا وجد انقطع ذلك التعلق ؛ لا امتناع إيجاد الوجود ، وكذلك تعلق الإرادة بترجيح المعين ، وأيضاً المعدوم لا يكون مرثياً ولا مسموعاً ، وعند الوجود يكون مرثياً ومسموعاً ؛ فهذه التعلقات حادثة .

فإن التزم جاهل كون المعدوم مرثياً ومسموعاً ، قلنا : الله تعالى يرى المعدوم معدوماً ، لا موجوداً ، وعند وجوده يراه موجوداً لا معدوماً ؛ لأن رؤية الموجود

معدوماً أو بالعكس غلط ، وإنه يوجب ما ذكرناه ، والفلاسفة - مع بعدهم عن هذا - يقولون بأن الإضافات - وهي القبلية والبعدية - موجودة في الأعيان ، فيكون الله مع كل حادث ، وذلك الوصف الإضافي حدث في ذاته . وأبو البركات من المتأخرين منهم صرح في « المعبر » بإرادات محدثة ، وعلوم محدثة في ذاته تعالى ، زاعماً بأنه لا يمكن الاعتراف بكونه إلهاً لهذا العالم إلا مع هذا القول ، ثم قال : الإجلال من هذا الإجلال والتنزيه من هذا التنزيه واجب .

قال الرازي : واعلم أن الصفة إما حقيقة عارية عن الإضافة كالسواد والبياض ، أو حقيقة يلزمها إضافة كالعلم والقدرة ، فإنه يلزمها تعلق بالعلوم والمقدور ، وهو إضافة مخصوصة بينهما ، وإما إضافة محضة ككون الشيء قبل غيره وبعده وبمينه ويساره ، فإن تغير هذه الأشياء لا يوجب تغيراً في الذات ، ولا في صفة حقيقية منها . فنقول : تغير الإضافات لا يحيص عنه ، وأما تغير الصفات الحقيقية : فالكرامية يشبثونه ، وغيرهم يشكرونه ، فظاهر الفرق بين مذهب الكرامية لا تسمى ذلك صفة ، ولا نقول : إن ذلك تغير في الصفات الحقيقية ، كما تقدم . ثم استدل الرازي بثلاثة أوجه :

أحدها : أن صفاته صفات كمال ، فحدوثها يوجب نقصانه يعني قبل حدوثها ، والإضافات لا وجود لها في الأعيان ، دفعا للتسلسل ، فلا يرد نقضاً .

ولتقابل أن يقول : هذا الدليل قد تقدم الكلام عليه ، والمنازع لا يسمى ذلك صفة ، وإن وصف الموصوف بنوع ذلك فليس كل فرد من الأفراد صفة كال مستحقة القدم ، بحيث يكون عدمها في الأزل نقصاً ، وما اقتضت حكمته حدوثه في وقت لم يكن عدمه قبل ذلك نقصاً ، بل السكال عدمه حيث لا تقتضي الحكمة وجود حدوثه ، ووجوده حيث اقتضت الحكمة وجوده ، كالحوادث المنفصلة ؛ فليس عدم كل شيء نقصاً عما عدم عنه . وأيضاً فالحوادث لا يمكن وجودها إلا متعاقبة ، وقدمها بمنقطع ، وما كان بمنقطع الوجود لم يكن

عدمه نقصا ، والتسلسل المذكور هو التسلسل في الآثار والشروط ونحوها ، وهذا فيه قولان مشهوران ، فالنازع قد يختار جوازه ، لاسيما من يقول : إن الرب لم يزل فاعلا متكلما إذا شاء .

الثاني : لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت تلك القابلية من لوازمها ، وأزلية القابلية توجب صحة وجود المقبول أزلا ؛ لأن قابلية الشيء للغير نسبة بينهما ، والنسبة بين الشئين موقوفة عليهما ، لكن وجود الحوادث في الأزل محال ، ولا يلزم علينا القدرة الأزلية ؛ لأن تقدم القدرة على المقدور واجب ، دون تقدم القابل على المقبول .

قال الأرموي : ولقائل أن يقول : ماذا كثرتم بتقدير التسليم يفتضي أزلية صحة وجود الحوادث ، لاصحة أزلية وجود الحوادث ، وقد عرفت الفرق بينهما في مسألة الحدوث ، والفرق المذكور - إن صح - أغنى عن الدليل السابق ، وإلا نفى النقص ، وأيضاً إذا صح الفرق مع أن الدلائل المذكور ينفيه لزم بطلان الدليل . قلت : ذكر الأرموي في بطلان هذا الدليل ثلاثة أوجه :

أحدها : الفرق بين صحة أزلية الحدوث وأزلية صحة الحدوث ، وسيأتي إن شاء الله الكلام فيه ، وبيان أنه فرق فاسد . لكن يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح لزم إمكان الحوادث في الأزل ، ولزم إمكان وجود المقدور والمقبول في الأزل ، وكلاهما يبطل الدليل ، أو يقال : ما كان جوابا لكم عن المقدور كان جوابا لنا عن المقبول ، أو يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح هذا الفرق فاللازم أحد أمرين : إما إمكان دوام الحوادث<sup>(١)</sup> .

الوجه الثاني : أنه إن صح الفرق بين المقدور والمقبول بأن المقدور يجب تأخره

(١) سقط الأمر الثاني من جميع الأصول ، ولعله « وإما وجوب حصول الحادث في الأزل » أو ما يؤدي هذا المعنى .



عن القدرة ، والمقبول لا يجب ذلك فيه ؛ كان هذا وحده دليلاً على وجوب حصول الحادث في الأزل إذا كان قابلاً له ، وحينئذ فلا حاجة إلى أن يستدل على ذلك بما ذكره من النسبة إن كان الفرق صحيحاً ، وإن لم يكن صحيحاً صح النقض به .  
 الثالث : أن الدليل المذكور يوجب وجود المقدور في الأزل ؛ لأن القادرية على الشئين نسبة بينهما ، والنسبة بين الشئين متوقفة عليهما ، فإن صح الفرق بين المقدور والمقبول - مع أن الدليل يقتضيهما جميعاً وينفي الفرق - ثم بطلان الدليل ، فيلزم بطلان مقدمة الدليل أو انتفاضه ، وكلاهما مبطل له ، وهذا بين .  
 قال الرازي : الثالث قول الخليل ( لا أحب الآفلين ) يدل على أن المتغير لا يكون إلهاً .

ولقد أتى أن يقول : إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأقول على نفي كونه رب العالمين لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث ؛ لأن الأقول هو المغيب والاحتجاب باتفاق أهل التفسير واللغة ، وهو مما يعلم من اللغة اضطراباً ، وهو حين يزعم قال ( هذا ربي ) فإذا كان من حين يزعمه إلى حال أقوله لم ينفي عنه الربوبية دل على أنه لم يعمل حركته منافية لذلك ، وإنما جعل المناق الأقول وإن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم إنما احتج بالأقول على أنه لا يصلح أن يتخذ ربا ، ويشرك به ، ويدعى من دون الله ، فليس فيه تعرض لأفعال الله تعالى ، فقصة الخليل إما أن تكون حجة عليهم ، أو لا لهم ولا عليهم .

قال الرازي : واحتجوا بأن الدليل دل على أن الكلام والسمع والبصر صفات حادثة ، ولا بد لها من محل ، وهو ذاته تعالى ، ولأنه يصح قيام الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق منا ومن الأشعرية ، والقدم لا يعتبر في المقتضى ؛ فإنه عبارة عن نفس الأزلية وهو عديم ؛ فالمقتضى هو كونه صفات ، والحوادث كذلك فيلزم قيامها به .

قال : والجواب عن الأول بالجواب عن أدلة حدوث تلك الصفات ، وعن

الثاني بأن تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه بالنوع ، سلمنا أنه لا فارق سوى  
القدم فلم قلتم : إنه عديم ، فإنه عبارة عن نفي العدم السابق ، ونفي العدم ثبوت ؟ .  
قلت : ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة ؛ فإن النصوص تدل على ذلك في  
مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة ، وإنما الغرض بيان : هل في العقل ما يعارض  
النصوص ؟ ومن أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلي على الإثبات قدح  
فيما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور ، وعدة المانعين هو امتناع حلول  
الحوادث ، وامتناع تسلسلها ، فإذا كانوا لا ينفون حدوثها في ذاته إلا لامتناع  
حلول الحوادث : لم يجز أن يحبوا عن أدلة الحدوث مجرد دليل امتناع حلول  
الحوادث ، إن لم يحبوا عن المعارض ؛ لأن ذلك دور ، فإذا قال القائل : الدليل  
على بطلان دليل المثبتة هو دليل النفاة ، قيل له : دليل النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل  
المثبتة ، فإذا لم تمكن المطالبة إلا بدليل المثبتة كان صحة دليل النفاة متوقفا على  
صحته ، وذلك دور ؛ فإنه لا يتم نفي ذلك إلا بالجواب عن حجة المثبتين ، فيكون  
قولهم بانتفاء حلول الحوادث مبنيا على انتفاء حلول الحوادث ، فلا يكون لهم حجة  
على ذلك . ( بياض بأصله )

وأما أدلة المثبتين فهو ما يذكرونه من الشرعيات والعقليات ، وهم قد قدحوا  
في أدلة النفاة ، فبتم كلامهم .

وأما التسلسل فالكرامية ومن وافقهم لا يجيزونه ، كما لا يجيزه كثير من  
المعتزلة ومن وافقهم ، وأما من يجوز التسلسل في الآثار من أهل الحديث والكلام  
والفلسفة وغيرهم ، فهؤلاء قد عرفت طعنهم في أدلة النفاة ، وطعن بعض النفاة في  
أدلة بعض من متكلمة أهل الإثبات ، فالأشعرية وغيرهم متنازعون في ذلك كما  
قد عرفت .

وأياضا فإن المثبتين يقولون : كونه قادرا على الفعل بنفسه صفة كمال ، كما أن  
قدرته على المنعول المنفصل صفة كمال ، فإننا إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر

على الفعل القائم به والمنفصل عنه ومَنْ لا يقدر [إلا] على أحدهما علم أن الأول أكل ، كما إذا عرضنا عليه مَنْ يعلم نفسه وغيره ومَنْ لا يعلم إلا أحدهما ، وأمثال ذلك ، ويقول من يجوز دوام الحوادث وتسلسلها : إذا عرضنا على صريح العقل مَنْ يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دأمة متعاقبة ومَنْ لا يقدر على الدائمة المتعاقبة كان الأول أكل ، وكذلك إذا عرضنا على العقل مَنْ فعل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها ومَنْ لا يفعل حادثاً أصلاً لتلا يكون عدمه قبل وجوده عدم كمال ، شهد صريح العقل بأن الأول أكل ، فإن الثاني بنى قدرته وفعله للجميع ، لتلا بعدم البعض في الأزل ، والأول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم البعض في الأزل ، فذلك ينفي الجميع حذراً من فوت البعض ، والثاني يثبت ما يثبت من الكمال مع فوت البعض ، فتوت البعض لازم على التقديرين ، وامتنياز الأول بإثبات كمال في قدرته وفعله لم يثبت الثاني .

وأيضاً فهم يقولون : كون الكلام لا يقوم بذاته يمنع أن يكون كلامه ، فإن ما قام به شيء من الصفات والأفعال عاد حكمه إليه ، لا إلى غيره ، فإذا خلق في محل علماً أو قدرة أو كلاماً كان ذلك صفة للمحل الذي خلق فيه ، فذلك المحل هو العالم القادر المتكلم به ، فإذا خلق كلاماً في محل كان ذلك الكلام الخلق كلام ذلك المحل ، لا كلامه ، فإذا خلق في الشجرة ( إني أنا الله رب العالمين ) ولم يتم هو به كلام كان ذلك كلاماً للشجرة ، فتكون هي القائلة ( إني أنا الله رب العالمين ) وهذا باطل ؛ فيتمين أن يقوم به الكلام ، وكونه لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بما شاء ، بل يلزمه الكلام كما تلزمه الحياة مع كون تكليمه هو خلق مجرد الإدراك يقتضي أن يكون القادر على الكلام الذي يتكلم باختياره أكل منه ، فإننا إذا عرضنا على العقل مَنْ يتكلم باختياره وقدرته ومَنْ كلامه بغير اختياره وقدرته كان الأول أكل ، فتعين أن يكون متكلماً بقدرته ومشيئته



كلّاما يقوم بذاته ، وكذلك في مجيئه وإتيانه واستوائه وأمثال ذلك ، إن  
قدّرنا هذه أمورا منفصلة عنه : لزم أن لا يوصف بها ، وإن قدّرناها لازمة  
لا تكون بمشيئته وقدرته : لزم عجزه وتفضيل غيره عليه ، فيجب أن يوصف بالقدرة  
على هذه الأفعال القائمة به ، التي يفعلها بمشيئته وقدرته ، وهذا هو الذي تعنيه  
النفاة بقولهم : لا تحله الحوادث ، كما يعنون نفي العلم والقدرة ونحوهما بقولهم :  
لا تحله الأعراض .

وأیضا فإن ما به ثابت الصفات القائمة به ، تثبت الأفعال القائمة به التي  
لا تحصل بقدرته واختياره ، ونحو ذلك ، وذلك أنه يقال : العلم والقدرة والسمع  
والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال ، فلم يوصف الربُّ بها انصف  
بنقصها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس ، وهذه صفات نقص ، والله  
منزه عن ذلك ؛ فيجب انصافه بصفات الكمال ، ويقال : كلُّ كمال يثبت  
مخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالتعالى أولى به ، وكلُّ  
نقص تنزه عنه مخلوق فالتعالى سبحانه أولى بتزويده عنه ، بل كل كمال يكون  
للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود ، وأمثال هذه  
الأدلة المبسوطة في غير هذا الموضع ، فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة  
والباطنية : هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والمملكة ، فلا يلزم من رفع أحدهما  
ثبوت الثاني ، إلا أن يكون المحل قابلا لها ، فأما ما لا يقبلها كالجماد فلا يقال  
فيه حي ولا ميت ، ولا أعمى ولا بصير ، أجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة : مثل  
أن يقال : هذا اصطلاح السك ، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها ، والمعاني العقلية  
لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات ، ومثل أن يقال : فمالا يقبل هذه الصفات  
كالجماد أنقص مما يقبلها ويتصف بالنقص منها ، فالحي الأعمى أكمل من الجماد  
الذي لا يوصف ببصر ولا عى ، وهذا بعينه يقال فيما يقوم به من الأفعال ،  
ونحوها التي يقدر عليها ويشاؤها ، فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال لزم

اتصافه بالعجز عنها ، وذلك نقص ممتنع كما تقدم ، والقادر على الفعل والى الكلام  
أكل من العاجز عن ذلك ، فإذا قال الثاني « وإنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك  
لو كان قيام الأفعال به ممكناً ، فأما ما لا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال : هو قادر  
على الحركة ولا عاجز عنها » فيقال : هذا نزاع لفظي كما تقدم ، ويقال أيضاً :  
فلا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجناد أنقص مما يقبل ذلك  
كالحيوان ، فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قدر عجزه هو  
أكل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجناد ، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان  
ذلك أنقص من أن يصفوه بالعجز عن ذلك ، وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك  
صفة نقص مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك فوصفه بعدم قبول الأفعال  
والقدرة عليها أعظم نقصاً .

فإن قال الثاني : لو جاز أن يفعل أفعالا تقوم به إرادته وقدرته للزم أن  
يكون محلاً للحوادث ، وما قبل الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، فيلزم تعاقبها ،  
وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث ؛ لا متتابع حوادث لا أول لها .

قيل لهم : هذا مبني على مقدمتين : على أن ما يقبل الشيء لا يخلو عنه وعن  
ضده ، وعلى امتناع دوام الحوادث ، وكل من المقدمتين قد بين فسادهما كما تقدم  
ثم قبل العلم بفسادها يعلم بصريح العقل أن ما ذكر في إثبات هذه الأفعال  
من الأدلة العقلية الموافقة للأدلة الشرعية آيين وأظهر وأصرح في العقل من  
امتناع دوام الحوادث وتعاقبها ، فإن هذه المقدمة في غاية الخفاء والاشتباه وأكثر  
العقلاء من جميع الأمم ينازعون فيها ويدفعونها ، وهي أصل علم الكلام الذي  
ذمه السلف والأئمة ، ولهذا المقدمة استطلات الدهرية على من احتج بها من  
متكلمة أهل الملل ، وعجزوهم عن إثبات كون الله تعالى يحدث شيئاً لا العالم  
ولا غيره ، والذين اعتقدوا صحة هذه المقدمة من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم  
ظنوا أن حدوث العالم وإثبات الصانع لا يتم إلا بها ، وفي حقيقة الأمر هي تنافي

حدوث العالم وإثبات الصانع ، بل لا يمكن القول بإحداث الله تعالى لشيء من الحوادث إلا بنقيضها ، ولا يمكن إثبات خلق الله لما خلقه وتصديق رسله فيما أخبروا به عنه إلا بنقيضها ، فما جعلوه أصلاً ودليلاً على صحة العقول والمنقول هو متناقضٌ للمنقول والعقول ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وأيضاً فإن هؤلاء النفاة يقولون : لم يكن الرب تعالى قادراً على الفعل فصار قادراً ، وكان الفعل ممتمناً فصار ممكناً ، من غير تجديد شيء أصلاً يوجب القدرة والإمكان ، وهذا معنى قول القائل : إنه يلزم أن يتقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وهذا مما تجزم العقول ببطلانه ، مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب .

ومن اعتذر منهم عن ذلك مثل كثير منهم قالوا : إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل ، فنفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه .

قيل لهم : الأزل ليس هو شيئاً كان موجوداً فعدم ، ولا معدوماً فوجد ، حتى يقال : إنه تجديد أمر أوجب ذلك ، بل الأزل كالأبد ، فكما أن الأبد هو الدوام في المستقبل ، فالأزل هو الدوام في الماضي ، فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت ، فالأزل لا يختص بوقت دون وقت ، فالأزلى هو : الذي لم يزل كائناً والأبدى هو : الذي لا يزال كائناً ، وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه ، الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى ، فقول القائل « شرط قدرته انتفاء الأزل » كقول نظيره « شرط قدرته انتفاء الأبد » فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وجماهير الطوائف أنكروا قول الجهم في كونه تعالى لا يقدر في الأبد على الأفعال ، فكذلك قول من قال : لا يقدر في الأزل على الأفعال ، وقول أبي الهذيل « إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد » يشبه قول من قال « لا يقدر على أفعال حادثة في الأزل » وقد بسط الكلام على هذا ، وقول من يفرق بين النوعين في غير هذا الموضع



### فصل

وقد استبدل بعضهم على النفي بدلائل آخر ، فقال : إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقته كافية في حصولها ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وهذا يقتضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا ، هذا خلف ، وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة .

والمتبثون يجيبون عن هذا بوجوه :

أحدها : أن هذا إنما يقال فيما كان لازما لذاته في النفي أو الإثبات ، أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون إذا شاء الله تعالى ، ولا يكون إذا لم يشأه ، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فإنَّ الاستدلال أنه لا يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا في المسألة ، وإن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة .

الثاني : أن يقال : هذا منقوض بأفعاله ، فإن حقيقته كافية في حصولها ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا ، فما كان جوابا عن الأفعال كان جوابا للمتبثين القائلين : إنه يقوم نه ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومن جوز أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بمحض القدرة والمشيئة القديمة قال هنا كذلك كما يقوله السكرامية ، ومن قال « إنه لم يزل يفعل ويتكلم إذا شاء » قال هنا كذلك ، كما يقوله من يقوله من أئمة السنة والحديث .

الثالث : أن يقال : أنعنى بقولك « ذاته كافية » أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل ؟ أو هي كافية وإن تأخر وجوده ؟ فإن عنت الأول انتقض عليك بالمسئولات الخادئة ، فإنه يلزمك إما عدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل ؛ إذ كان مالا تكفى فيه الذات يقتصر إلى سبب منفصل ، وإن عنت الثاني كان حجة عليك ؛ إذ كان ما تكفى فيه الذات يمكن تأخره .

الرابع : أن يقال : قولك « يفتقر إلى سبب متصل » تعني به شيئا يكون من فعل الله تعالى ، أو شيئا لا يكون من فعله ؟ أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره ، لأنه إذا كان هو فاعل الأسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها ، فلا يكون مفتقرا إلى غيره ، وأما إن عنيت بالسبب ما لا يكون من فعله لزمك أن كل ما لا يكفي فيه الذات ، ولا تستلزم وجوده في الأزل ؛ لا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مخلوقاته ، ومعلوم أن هذا خلاف إجماع أهل الإيمان ، بل خلاف إجماع جماهير العقلاء ، وهو خلاف المعقول الصريح أيضا ، فإن ذلك الشريك المقدور إن كان واجب الوجود بنفسه إليها آخر لزم إثبات خالق قديم مع الله مشارك له في فعله لا يفعل إلا به ، وهذا مع أنه لم يقل به أحد من بني آدم ، فهو باطل في نفسه ، لأنه يستلزم افتقار كل من الفاعلين إلى الآخر ، فإن التقدير في هذا المشترك هو أن أحدهما لا يستقل به ، بل يحتاج إلى معاونة الآخر ؛ وما احتاج إلى معاونة الآخر كان فقيرا إلى غيره ليس بقوى ، وكان عاجزا ليس بقادر ، فإن كان هذا دليلا على انتفاء الوجوب بطل دليلك ، وإن لم يكن دليلا بطل دليلك أيضا ، فإنه مبني عليه ، وإن كان ذلك الشريك المقدور ليس بواجب الوجود بنفسه فهو ممكن لا يوجد إلا بالواجب بنفسه ، فلزم أن يكون من مفعولاته .

الخامس : أن يقال : قول المحتج « كل ما يفرض له تكون ذاته كافية في ثبوت حصوله أو نفي حصوله ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل » كلام باطل ، وذلك أنه يقال : لا نسلم أن ما لا يكون مجرد الذات كافية في ثبوته أو انتفائه تفتقر فيه إلى سبب منفصل ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الأفعال ، فإذا كانت قادرة على ذلك أمكن أن يكون ما يتجدد لها من الثبوت موقوفا على ما يقوم بها من مقدوراتها ، فليس مجرد الذات مقتضية لذلك ، وإلا افتقرت إلى سبب منفصل ، وذلك أن لفظ « الذات » فيه إجمال واشتباه ، وبسبب الإجمال في ذلك وقعت شبهة في مسائل الصفات والأفعال ،

فإنه يقال له : ما تريد بذاته ؟ أتريد به الذات المجردة عما يقوم بها من مقدوراتها  
وسراداتها ؟ أم تعني به الذات القادرة على ما تريده مما يقوم بها ومما لا يقوم بها ؟  
فإن أردت به الأول كان التلازم صحيحا ، فإنه إذا قدر ذات لا يقوم بها شيء من  
ذلك كان ما يثبت لها وما يبقى عنها إن لم تكن هي كافية وإلا انفقرت إلى سبب  
منفصل ، لأنه لا يقوم بها ما تقدر عليه ، وتريده ، لكن يقال : ثبوت التلازم  
ليس بحجة إن لم تكن الذات في نفس الأمر كذلك ، وكون الذات في نفس  
الأمر كذلك هو رأس المسألة ، ومحل النزاع ، فلا يكون الدليل صحيحا حتى يثبت  
المطلوب ، ولو ثبت المطلوب لم يحتاج إلى دليل ، فتكون قد صادقت المطلوب  
حيث جعلته مقدمة في إثبات نفسه ، وهذا باطل بصرح العقل واتفاق أهله  
العارفين بذلك .

فإن أردت بالذات النوع الثاني لم يصح التلازم ، فإنه إذا قدر ذات تقدر  
على أن تفعل الأفعال التي تختارها وتقوم بها لم يلزم أن يكون ما يتجدد من تلك  
الأفعال موقوفا على سبب منفصل ، ولا يكون مجرد الذات بدون ما يتجدد من  
مقدورها ومرادها كافيا في كل فرد فرد من ذلك ، بل قد يكون الفعل الثاني  
لا يوجد إلا بالأول ، والأول بما قبله وهلم جرا ، فليس مجرد الذات بدون ما تجدد  
كافيا في حصول المتأخرات ، ولا هي مفتقرة في ذلك إلى أمور منفصلة عنها ،  
فلفظ « الذات » قد يراد به الذات بما يقوم بها ، وقد يراد به الذات المجردة عما  
يقوم بها .

فإذا قيل « هل الذات كافية » إن أريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها  
في الخارج عند أهل الإثبات ، وإذا قدر تقديرا فهي لا تكفي في إثبات ما يثبت  
لها ، وإن أريد به الذات المنعوت فإنه يقوم بها الأفعال الاختيارية ، فعلوم أن هذه  
الذات لا يجب أن يتوقف ما يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها ،  
ونظير هذا قول نفاة الصفات : إن الصفات هل هي زائدة على الذات أو ليست



زائدة ؟ فإننا قد بينا في غير هذا الموضع أن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها ، بل الصفات زائدة على ما يثبتها النفاة من الذات ، وأما الذات الموصوفة بصفات القادرة على أفعالها فتلك مستلزمة لما يلزمها من الصفات قادرة على ما شاؤه من الأفعال ، فهي لا تكون إلا موصوفة ، لا يمكن أن تتجرد عن الصفات اللازمة لها ، حتى يقال : هل هي زائدة عليها أو ليست زائدة عليها ؟ بل هي داخلية في مسمى اسمها ، والأفعال القائمة بها بقدرتها وإرادتها كذلك ، فكما أنه مسمى بأسمائه الحسنى ، منعموت بصفاته العلى ، قبل خلق السموات والأرض ، وبعد إقامة القيامة ، وفيما بين ذلك لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال ، منعموتاً بنعموت الإكرام والجلال ، فكذلك هو مسمى بأسمائه الحسنى منعموت بصفاته العلى ، قبل هذه الأفعال وبعدها .

وكما أن ذلك ثابت قبل حدوث المفعولات وبعدها ، فهو أيضاً ثابت قبل حدوث الأفعال وبعدها ، ومن آياته الشمس والقمر والكواكب ، وما تستحقه هذه الأعيان من الأسماء والصفات هو ثابت لها قبل الحركات المعينة وبعدها ، ولا يحتاج أن يقدر بها ذات مجردة عن دوام الحركة ، ثم زيد عليها النور ودوام الحركة ، فالخالق سبحانه أولى بلبوت كماله وانتفاء النقص عنه ، والخلوقات إنما احتاجت فيما يحدث عنها إلى سبب منفصل لأنها هي في نفسها محتاجة إلى الفاعل المنفصل ، فلا شيء من ذاتها وصفاتها وأفعالها إلا بأمر منفصل عنها ، وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الغنى عما سواه ، فلا يفقر في شيء من ذاته وصفاته وأفعاله إلى أمر منفصل عنه ، بل كل ما كان منفصلاً عنه فهو مفقر إليه ، وهو سبحانه غنى عن ذلك المنفصل الذي هو مفقر إليه ، فلا يحتاج فيما يحدده من أفعاله القائمة بنفسه التي يريد بها ويقدر عليها إلى أمر مستغن عنه ، كما لا يحتاج في مفعولاته المنفصلة عنه إلى ذلك ، وأولى ، وإذا كان قد خلق من الأمور المنفصلة عنه ما جعله سبباً لأفعال تقوم بنفسه ، كما يخلق الطاعات التي ترضيه ، والتوبة

التي يفرح بها ، والدعاء الذي يحجب سائله ، وأمثال ذلك من الأمور ، فليس هو في شيء من ذلك مفتقرا إلى ما سواه ، بل هو سبحانه الخالق للجميع ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، وهو الغنى عن كل ما سواه ، وهذا كما أن ما يفعله من الخلقات بعضها ببعض ، كإزالة المطر بالسحاب وإنبات النبات بالماء ، لا يرجب انتقاره إلى الأسباب المنفصلة ؛ إذ هو خالق هذا وهذا ، وجاعل هذا سببا لهذا ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع بما لا يليق بهذا المكان .

### فصل

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف ، فقال : المراد بالحدث : الموجود الذي يوجد بعد العدم ، ذاتا كان أو صفة ، أما مالا يوصف بالوجود - كالأعدام المتجددة ، والأحوال عند من يقول بها ، والإضافات عند من لا يقول : إنها وجودية - فلا يصدق عليها اسم الحادث ، وإن صدق عليها اسم المتجدد ، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال في ذات الباري أن يكون محلا للحوادث .

قال : وما قاله الإمام - يعني الرازي - في هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان ، وبينه بصور ؛ فليس كذلك ، لأن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هي متجددة لا محدثة ، والمتجدد أهم من الحادث ، فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا ضعيف من وجوه :

أحدها : أن الدليل الذي استدلوا به على نفي الحوادث ينفي المتجددات أيضا كقولهم : إما أن يكون كالا أو نقصا ، وقولهم : لو حصل ذلك للزم التغير ، وقولهم : إما أن يكون ذاته كافية فيه أو لا يكون ، وقولهم : كونه قابلا في الأزل يستلزم إمكان ثبوته في الأزل ؛ فإنه لا يمكن أن يحصل في الأزل لا متجدد ولا حادث ،

ولا يوصف الله بصفة نقص ، سواء كان متجدداً أو حادثاً ، وكذلك التغير لا فرق بين أن يكون بحادث أو متجدد ، فإن قالوا : تجدد المتجددات ليس تغيراً ، قال أولئك : وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيراً ، فإن قالوا « بل هذا يسمى تغيراً » مفهوم الفرق ، وإن سلموه كان النزاع لفظياً ، وإذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم إما نفيه وإما النقص .

الوجه الثاني : أن يقال : تسمية هذا متجدداً وهذا حادثاً فرق لفظي ، لا معنوي ، ولا ريب أن أهل السنة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى أنه محل للحوادث ، ولا محل للأعراض ، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة التي يفهم منها معنى باطل ، فإن الناس يفهمون من هذا أن يحدث في ذاته ما يسمونه حادثاً كالعيوب والآفات ، والله منزّه عن ذلك سبحانه وتعالى ، وإذا قيل : فلان ولي على الأحداث ، أو تنازع أهل القبلة في أهل الأحداث ؛ فالمراد بذلك : الأفعال المحرمة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقطع الطريق ، والله أجل وأعظم من أن يحضر بقلوب المؤمنين قيام القبايح به ، والمقصود أن تفرقة للفرق بين المتجدد والحادث أمر لفظي ، لا معنوي عقلي ، ولو عكسه عما كس فسعى هذا متجدداً وهذا حادثاً لكان كلامه من جنس كلامه .

الوجه الثالث : أن دعوى المدعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والأعداد ، لا تجدد الحادث الذي وجد بعد العدم ، ذاتاً كان أو صفة ، دعوى ممنوعة لم يُقَمَّ عليها دليلاً ، بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية حادثة بذاته ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمراثيات ، وقد أخبر القرآن بحديث ذلك في مثل قوله ( وقل اعملوا فإبصر الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وقوله تعالى ( ثم جعلناكم خلافاً في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ) وقد أخبر بسمعه ورؤيته في مواضع كثيرة ، كقوله لموسى وهارون ( إني معكما أسمع وأرى ) وقوله ( الذي براك



حين تقوم، وتقلبك في الساجدين) وقوله (نقد سمع الله قول المدين قالوا إن الله فقير  
ونحن أغنياء) (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ونشتكي إلى الله) وفي الصحيح  
عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : « سجدان الذي وسع سمعه الأصوات ، نقد  
كانت المجادلة تشتكي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جانب البيت ، وإنه  
ليخفي على بعض كلامها ، فأنزل الله تعالى ( قد سمع الله قول التي تجادلك في  
زوجها ونشتكي إلى الله ) ومثل هذا كثير ، فيقال هؤلاء : أنتم معترفون وسائر العقلاء  
بما هو معلوم بصريح العقل أن المعلوم لا يرى موجوداً قبل وجوده ، فإذا وجد  
فراء موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل ، أو لم يحصل شيء ؟  
فإن قيل « لم يحصل أمر وجودي وكان قبل أن يخلق لا يراه » فيكون بعد خلقه  
لا يراه أيضاً ، وإن قيل « حصل أمر وجودي » فذلك الوجودي إما أن يقوم  
بذات الرب ، وإما أن يقوم بغيره ، فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي  
راه ، وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذي وجد ، كما قال تعالى  
( وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ) وما سموه إضافات وأحوالا  
وتعلقات وغير ذلك ، يقال لهم : هذه أمور موجودة أو ليست موجودة ؟ فإن  
لم تكن موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع ،  
فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً ، وإن قلتم « بل هي أمور  
وجودية » فقد أقررتم بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة ، ثم صارت حاصلة  
بذاته ، وهي أمر وجودي ، والمفلسفة لا يقتصر في إلزامهم على تحديد الإضافات ،  
بل يلزمون بكونه محدثاً للحوادث المتجددة شيئاً فشيئاً ، والأحداث هي من  
مقولة أن يفعل ، وأن يفعل : أحد المقولات العشر ، وهي أمور وجودية ، فيقال :  
كونه فاعلاً لهذه الحوادث المعينة بعد أن لم يكن فاعلاً لها ، إما أن يكون أمراً حادثاً  
وإما أن لا يكون حدث كونه فاعلاً ؟ فإن لم يحدث كونه فاعلاً فحال قبل أن  
يحدثها وبعد أن يحدثها واحد ، وقد كان قبل أن يحدثها غير فاعل لها ، فيلزم أن

لا يحدث شيء، أو يحدث بلا محدث، وأنتم أنكرتم على المتكلمة الجهمية والمعتزلة أن قالوا: الذات تفعل بعد أن لم تكن فاعلة، بل الأمر تجدد، فكيف يقولون: هو دائماً يفعل الحوادث شيئاً بعد شيء، من غير أن يحدث لها أمر؟

وأيضاً فالفاعلية التامة لكل واحد من الحوادث إن كانت موجودة في الأزل قبل حدوثه لزم تأخر الفعل عن الفاعلية التامة، وهذا باطل، وذلك يبطل قولهم. وإن قالوا: بل الفاعلية التامة لكل حادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة، فقد صارت الذات فاعلة لذلك الحادث بعد أن لم تكن فاعلة، وكونها فاعلة هي من مقولة أن يفعل، وهي إحدى المقولات العشر التي هي الأجناس العالية، المسماة عندهم بقاطيعورياس، وهي كلها وجودية، فيلزم انصاف الرب بقيام الأمور الوجودية [به] شيئاً بعد شيء، كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم. وهكذا يمكن تقرير كل ما ذكر الرازي من إلزام الطوائف شيئاً بعد شيء لمن تصور ذلك تصوراً تاماً، وكل من قال «لم يحدث شيء موجود» يلزمه التناقض البين الذي لا ينزع فيه النصف الذي يتصور ما يقول تصوراً تاماً.

وقد اعتذر من اعتذر من الفلاسفة عما ألزمهم إياه من الإضافات بأن قالوا: الإضافات لا توجد إلا كذلك، فلا يتصور فيه السكمال قبلها، ولأنها تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها السكمال، بل في متبوعها.

قلت: ولقائل أن يقول: هذا بعينه يقوله المثبتون، فإن السكلام إنما هو في الحوادث المتعلقة بعشيته وقدرته. ومن المعلوم امتناع ثبوت الحوادث جميعاً في الأزل؛ فإذا قال القائل «الإضافات لا توجد إلا حادثة» قيل له: والحوادث المتعلقة بعشيته وقدرته لا توجد إلا حادثة.

وأما قوله «الإضافة تابعة لغيرها، فلا يثبت فيها السكمال» فنه جوا مان: أحدهما: أن الدليل لا يفرق بين التابع والمتبوع، فإن صح التمرق بطل الدليل، وإن لم يصح انتقض الدليل؛ فيبطل على التقديرين.

الثاني: أن يقال: وهكذا ما يتعلق بمشيبته وقدرته، هو تابع أيضاً، فلا يثبت فيه السكال.

يوضح ذلك: أنه سبحانه مستحق في إزالة لصفات السكال، لا يجوز أن يكون شيء من السكال الأزلي إلا وهو متصف به في إزاله، كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده في الأزلي.

ومما يبين لك أن الرازي وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة - مع فرط<sup>(١)</sup> رغبتهم في إبطال قول السكرامية إذا أمكنهم - أنه لم يعتمد على ذلك في مسألة كلام الله تعالى في أجل<sup>(٢)</sup> كتبه «نهاية العقول» ومسألة الكلام هي من أجل ما يبنى على هذا الأصل. وذلك أن الطريقة المعروفة التي سلكها الأشعري وأصحابه في مسألة القرآن هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب أحمد وغيرهم كابن الحسن النخعي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الحسن بن الزعفراني<sup>(٣)</sup> من أصحاب أحمد، وكأبي للمعالى وأمثاله وأبي القاسم الرواسي وأبي سعيد المتولي وغيرهم من أصحاب الشافعي، والقاضي أبي الوليد الباجي وأبي بكر الطرطوشي وأبي بكر بن العربي وغيرهم من أصحاب مالك، وكأبي منصور المازيدي وديمون النسفي وغيرهما من أصحاب أبي حنيفة، أنهم قالوا: لو كان القرآن مخلوقاً للزم أن يخلقه: إما في ذاته، أو في محل غيره، أو أن يكون قائماً بنفسه لا في ذاته ولا في محل آخر، والأول: يستلزم أن يكون محلاً للحوادث، والثاني: يقتضي أن يكون الكلام كلام المحل الذي خلق فيه؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله، كما أن الصفات إذا خلقها في محل، كالعلم والحياة والحركة واللون وغير ذلك، والثالث: يقتضي أن تقوم الصفة بنفسها، وهذا ممنوع.

فهذه الطريقة هي عمدة هؤلاء في مسألة القرآن. وقد سبقهم عبد العزيز المكي صاحب الحيدة<sup>(٤)</sup> المشهورة إلى هذا التقسيم.

(١) في المطبوعة «مع فرط عنتهم» . (٢) وفيها «ابن الزعفراني»

(٣) وفيها «صاحب المحاور» .



وقد يظن الظان أن كلامهم هو كلامه بعينه ، وأنه كان يقول بقولهم ، « إن الله لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته ومشيبته » وأن قوله من جنس قول ابن كلاب . وليس الأمر كذلك ، فإن عبد العزيز - هذا - له في الرد على الجهمية وغيرهم من الكلام ما لا يعرف فيه خروج عن مذهب السلف وأهل الحديث . وذلك أنه قال بعد أن ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص مثل قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) وقوله تعالى : ( إنا جعلناه قرآنا عربيا ) قال : فقال بشر : يا أمير المؤمنين عندى أشياء كثيرة ، إلا أنه يقول بنص التنزيل ، وأنا أقول بالنظر والقياس ، فإيدع مطالبى بنص التنزيل ، وينظرنى بغيره ، فإن لم يدع قوله ويقول يقولى ويقر بخلق القرآن الساعة وإلا فدى حلال .

وذكر عبد العزيز أنه طلب من بشر أن ينظره على وجه النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل - إلى أن قال : فقال عبد العزيز : يا بشر ، أنسأتى أم أسألتك ؟ فقال بشر : سأل أنت ، وطمع فى ، وجمع أصحابه ! وتوهموا أنى إذا خرجت عن نص التنزيل لم أحسن أن أتكلم بشيء . قال عبد العزيز : فقلت : يا بشر ، تقول « إن كلام الله مخلوق » ؟ قال : أقول : إن كلام الله مخلوق ، قال : فقلت له : يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها : أن تقول : إن الله خالق القرآن - وهو عندى أنا كلامه - فى نفسه ، أو خلقه قائما بذاته ونفسه ، أو خلقه فى غيره ؛ فقل ما عندك ، قال بشر : أقول : إنه مخلوق ، وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها ، قال عبد العزيز : فقلت : يا أمير المؤمنين ، تركنا القرآن ونص التنزيل والسنن والأخبار عنده ربه منها ، وذكر أنه يقيم الحجة ، وأنا أقول معه بخلق القرآن ، فقد رجع بشر إلى الحيدة عن الجواب ، وانقطع عن الكلام ؛ فإن كان يريد أن ينظرنى على أن يحببنى عما أسأله عنه ، وإلا فأمر المؤمنين أعلى عينا فى صرعى ، فإنما يريد بشر

أن يقنع من لا يفهم ، فيخذه عن دينه ، ويحتج عليه بما لا يعقله ، فتظهر حجة عليه ، فيبيح دمه .

قال : فأقبل عليه المأمون فقال : أجب عبد العزيز عما سألتك عنه ، فقد ترك قوله ومذهبه وناظرَكَ على مذهبك وما ادعيت أنك تحسنه وتقيم الحجة به عليه ، فقال بشر : قد أجبتك ، ولكنك بتعت ، فقال المأمون : يأتي عليك عبد العزيز إلا أن تقول واحدة من ثلاث ، فقال : هذا أشد طلباً من مطالبتك بنص التنزيل ، ما عندي غير ما أجبتك به .

قال : فأقبل على المأمون فقال : يا عبد العزيز ، تكلم أنت في شرح هذه المسألة وبيانها ودع بشراً فقد انقطع عن الجواب من كل جهة .

فقلت : نعم ، سألتك عن كلام الله تعالى : المخلوق هو ؟ قال : نعم ، فقلت له ما يلزمه في هذا القول ، وهو واحدة من ثلاث لا بد منها : أن يقول إن الله خلق كلامه في نفسه ، أو خلقه في غيره ، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه ، فإن قال « إن الله خلق كلامه في نفسه » فهذا محال لا يجد سبيلاً إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول ؛ لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك وجل وتمظم ! وإن قال « خلقه الله في غيره » فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه في غيره هو كلام الله عز وجل ، لا يقدر أن يفرق بينهما ؛ فيجعل كلامه كلاماً لله ، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذم الله وذم قائله : كلاماً لله عز وجل ، هذا محال لا يجد السبيل إليه ولا إلى القول به ؛ لظهور الشناعة والفضيحة والكفر على قائله ، تعالى الله عن ذلك ! وإن قال « خلقه قائماً بنفسه وذاته » فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلاً في قياس ولا نظر ولا معقول ؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم ، كما لا تكون الإرادة إلا من مرید ، ولا العلم إلا من عالم ، ولا القدرة إلا من قدير ، ولا يرى ولا دني كلام

قط قائم بنفسه يتكلم بذاته . وهذا مما لا يعقل ولا يعرف ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك ، فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علمنا أنه صفة لله ، وصفات الله كلها غير مخلوقة ، فيبطل قول بشر .

فقال المأمون: أحسنت يا عبد العزيز ، فقال بشر : سل عن غير هذه المسألة فلهذه يخرج من بيننا شيء .

فقلت : أنا أدع المسألة وأسأل عن غيرها ، قال : سل ، قال عبد العزيز : فقلت لبشر : أأنت تقول : إن الله كان ولا شيء ، وكان ولم يفعل شيئا ولم يخلق شيئا ؟ قال : بلى . فقلت : فبأي شيء حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئا ؟ أهي أحدثت نفسها أم الله أحدثها ؟ فقال : الله أحدثها ، فقلت له : فبأي شيء حدثت الأشياء إذا أحدثها الله ؟ قال : أحدثها بقدرته التي لم يزل . قلت له : إنه أحدثها بقدرته كما ذكرت ، أفليس تقول : إنه لم يزل قادرا ؟ قال : بلى . قلت له : فتقول : إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا . قلت له : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة ، وأبى الفعل هو القدرة ؛ لأن القدرة صفة الله ، ولا يقال لصفة الله هي الله ولا هي غير الله . فقال بشر : ويلزمك أنت أيضا أن تقول : إن الله لم يزل يفعل ويخلق ، وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن الخلق لم يزل مع الله . قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ليس لك أن تحكم على وتلزمي ما لا يلزمي وتحكي عني ما لم أقول ، إني لم أقول « إنه لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل » بل لم يزل الخالق يخلق ، وفي نسخة أخرى « وإنما قلت إنه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيمخلق ؛ لأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنع منه مانع » قال بشر : أنا أقول إنه أحدث الأشياء بقدرته ، قل ماشئت ، فقال عبد العزيز : فقلت : يا أمير المؤمنين ، قد أقر بشر أن الله كان ولا شيء ، وأنه أحدث الأشياء بعد أن لم تكن شيئا بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوته عن قدرته ، فلم يخل يا أمير المؤمنين



أن يكون أول خلق خلقه الله خلق بقول قائله ، أو بإرادة أرادها ، أو بقدرة قدرها ، فبأي ذلك كان فقد ثبت أن ههنا إرادة ومريداً ومراداً ، وقولا وقائلاً ومقولا له ، وقدرة وقادراً ومقدوراً عليه ، وذلك كله متقدم قبل الخلق ، وما كان قبل الخلق متقدماً فليس هو من الخلق في شيء . فقد كسرت قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول ، ثم ذكر حجة أخرى .

والمقصود ههنا : أن عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول ، فإن الله تعالى إذا خلق شيئاً فإما أن يخلقه في نفسه ، أو في غيره ، أو يخلقه قائماً بنفسه ، وقد أبطال الأقسام الثلاثة .

ولا ريب أن المعتزلة يقولون : إنه خلقه في غيره ، فأبطل ذلك عبد العزيز بالحجة العقلية التي يتداولها أهل السنة ، وهو أنه قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن القرآن كلام الله ، فإن كان مخلوقاً في محل آخر غيره لزم أن يكون كل كلام مخلوق في محل كلام الله ، لهماثلهما بالنسبة إلى الله ، ويلزم أن يكون ما يخلقه تعالى من كلام الجلود والأبدى والأرجل كلام الله ، فإذا قالوا (٤١: ٢١) أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء . وهو خلقكم ) كان الناطق هو المنطق ، وأشر لم يكن من القدسية ، بل كان ممن يقر بأن الله تعالى خالق أعمال العباد ؟ فالزمه عبد العزيز أن يكون كلام كل مخلوق كلام الله ، حتى قول الكافر والفحش ، وهذا الإلزام صرح به حاولية الجهمية من الاتحادية ونحوهم كصاحب الفصوص والفتوحات المسكية ونحوه ، وقالوا :

وكل كلام في الوجود كلامه مسوّاء علينا نثره ونظامه  
ولهذا قال من قال من السلف : من قال (٢٠: ١٤) إني أنا الله لا إله إلا أنا)  
مخلوق ، فقد جعل كلام الله بمنزلة قول فرعون الذي قال (٢٩: ٢٤) أنا ربكم الأعلى)  
لأن عنده هذا الكلام خلقه الله في الشجرة ، وذلك خلقه في فرعون ، فإذا كان  
هذا كلام الله كان هذا كلام الله ، كما قال سليمان بن داود الهاشمي - أحد أئمة

الإسلام نظير الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأبي بكر بن أبي شيبة  
 وأمثالهم - قال : « من قال القرآن مخلوق فهو كافر ، وإن كان القرآن مخلوقاً كما  
 زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يُخَذَّ في النار إذ قال ( أنا ربكم الأعلى ) من  
 هذا ؟ وكلاهما عنده مخلوق ، فأخبر بذلك أبو عبيد ، فاستحسنه وأعجبه ، ذكر ذلك  
 البخاري في كتاب « خلق أفعال العباد » وكذلك ذكر نظير هذا عبد الله بن المبارك  
 وعبد الله بن إدريس ويحيى بن سعيد القطان . وهذا مبني على أن الله خالق  
 أفعال العباد ، فإذا كان قد خلق في محل « إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني »  
 وخلق في محل « أنا ربكم الأعلى » كان ذلك المحل الذي خلق فيه الكلام  
 أولى بالعقاب من فرعون ، وإذا كان ذلك كلام الله كان كلام فرعون كلام الله .  
 وأما كونه خلقه قائماً بنفسه فهو ظاهر البطلان أيضاً ، لأن الصفات لا تقوم  
 بنفسها ، ولو تكن الجهمية تقول : خلق علماً لا في محل ، والبصريون من المعتزلة  
 يقولون : خلق إرادة وقدرة لا في محل ، وطائفة منهم يقولون : خلق بمخلوق بعد  
 خلق لا في محل ، وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساد بصريح العقل .  
 وأما القسم الأول - وهو كونه سبباً في خلقه في نفسه - فأبطله عبد العزيز  
 أيضاً ، لكن ما في نفس الله تعالى يحتمل نوعين :  
 أحدهما أن يقال : أحدث في نفسه بقدرته كلاماً بعد أن لم يكن متكلماً .  
 وهذا قول السكرامية وغيرهم ممن يقول : كلام الله حادث ومحدث في ذات الله  
 تعالى ، وأن الله متكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلاً ، وأن الله يمتنع أن يقال في  
 حقه : ما زال متكلماً ، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره .  
 والثاني أن يقال : لم يزل الله متكلماً إذا شاء كما قاله الأئمة ، وكل من هاتين  
 الطائفتين لا تقول « إن ما في نفس الله مخلوق » بل المخلوق عندهم لا يكون إلا  
 منفصلاً عن نفس الله تعالى ، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق .  
 ولا ريب أن بشرأ وغيره من القائلين بحاق القرآن كانوا يقولون : إنه خلقه

منفصلاً عنه كما خلق غيره من المخلوقات ، فأما نفس خلق الرب عند من يقول  
الخلق غير المخلوق - وهم الأكثر - فلا يقولون : إن المخلوق مخلوق ، ومن قال  
بتجسّد ما يقوم به من الأفعال أو الإرادات أو الإدراكات لم يقل : إن ذلك  
مخلوق ؛ فإنه إذا كان ثم خلق وخالق ومخلوق لم يكن المخلوق داخلاً في المخلوق .  
ولهذا كان القائلون « إن كلام الله قائم بذاته » متفقين على أن كلام الله غير  
مخلوق ، ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة أقوال : هل يقال : إنه معنى واحد أو  
خمس معان لم تنزل قديمة ، كما يقوله ابن كلاب والأشعرى ؟ أو أنه حروف وأصوات  
قديمة أزلية لم تنزل قديمة ، كما يذكر عن ابن سالم وطائفة ؟ أو يقال : بل هو  
حروف وأصوات حادثة في ذاته بعد أن لم يكن متكلماً ، كما يقوله ابن كرام  
وطائفة ؟ أو يقال : إنه لم ينزل متكلماً إذا شاء ، وإنه إذا شاء تكلم بصوت يسمع  
وتكلم بالحروف ، كما يذكر ذلك عن أهل الحديث والأئمة ؟

والمقصود هنا أن ما قام بذاته لا يسميه أحد منهم مخلوقاً ، سواء كان حادثاً  
أو قديماً .

وبهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشر ؛ فإن بشراً من أئمة الجهمية دُعاة  
الصفات ، وعندهم لم يتم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ولا قدرة ولا كلام  
ولا إرادة ، بل ما تمّ عندهم إلا الذات المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة  
عنها ، كما تقول ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم ؛ فاحتجّ عليه عبد العزيز بحجتين  
عقليتين :

إحداها : أنه إذا كان كلام الله مخلوقاً ولم يخلقه في غيره ولا خلقه قائماً  
بنفسه : لزم أن يكون مخلوقاً في نفس الله ، وهذا باطل .

والثانية : أن المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات : إما  
القدرة - كما أقر به بشر - وإما فعله وأمره وإرادته - كما قاله عبد العزيز - وعلى  
التقديرين : ثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق ، فيبطل



أصل قول بشر والجمعية : إنه ليس لله صفة ، وإن كل ما سوى الذات المجردة فهو مخلوق . وتبين أن الذات يقوم بها معان ليست مخلوقة . وهذا حجة مثبتة الصفات القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات وقال بمخلوق القرآن ، فإن كل من نفى الصفات لزمه القول بمخلاق القرآن .

يبقى كلام أهل الإثبات فيما يقوم بذاته : هل يجوز أن يتعلق شيء منه بعشيقته وقدرته أم لا ؟ وهل عبد العزيز ممن يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بعشيقته وقدرته ، أو ممن يقول : لا يكون المراد المقدور إلا منفصلاً عنه مخلوقاً ؟ ويجعل المقدور هو المخلوق ، وهما في الأصل قولان معروفان ذكرهما الحارث المحاسبي وغيره عن أهل السنة حسياً تقدم إرادته . وهذا القول الثاني هو قول ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم . والقول الأول : هو قول أئمة أهل الحديث والحشامية والكرامية وطوائف من أهل الكلام من المرجئة ، كأبي معاذ التومني وزهير الأنزي وغيرهم ومن وافق هؤلاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم ؛ فقد يقول القائل : إن عبد العزيز موافق لابن كلاب ؛ لأنه قال : إن الله لا يكون مكاناً للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه ، لكن إذا تدبر المتدبر سائر كلام عبد العزيز وجدته من أهل القول الأول قول أهل الحديث ؛ لأنه قال بعد هذا لبشر : أي شيء حدثت الأشياء ؟ قال : أحدثها الله بقدرته التي لم تزل ، قال عبد العزيز : فقلت له : إنه قد أحدثها بقدرته كما ذكرت ، أفأست تقول : إنه لم يزل قادراً ؟ قال : بلى ، فقلت له : فتقول : إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا ، فقلت : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة ؛ لأن القدرة صفة . وقال عبد العزيز بعد هذا : لم أقول لم يزل الخالق بمخلوق ولم يزل الفاعل يفعل ، وإنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع .

وقد أثبت عبيد العزيز فعلا مقدورا لله هو صفة له ليس من المخلوقات ، وأنه به خلق المخلوقات ، وهذا صريح في أنه يجعل الخلق غير المخلوق ، والفعل غير المفعول ، وأن الفعل صفة لله ، مقدور لله ، إذا شاء ، ولا يمتعه منه مانع ، وهذا خلاف قول الأشعرى ومن وافقه .

يبقى أن يقال : هذا الخلق - الذي يسمى التكوين - من الناس من يجعله قديما ، ومنهم من يجعله مقدورا مرادا ، وعبيد العزيز صرح بأن الفعل الذي به يخلق الخلق مقدور له ، وهذا تصريح بأنه يقوم بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته ، وما كان موجودا مقدورا لله فهو مراد له بالضرورة والتفاني الناس .

وأيضاً فإنه قال : قد أقر بشر أن الله أحدث الأشياء بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته : فقد صرح بأن القول يكون عن قدرته ، فجعل قول الله مقدورا له مع أنه صفة له عنده .

وهذا قول من يقول : إنه يقدر على التكلم ، وإنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وليس هو قول من يقول : إن القول لازم له ، لا يتماق بقدرته ومشيئته .

فتبين أن عبيد العزيز السكناي ثبت أن يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يجعل كل واحد من ذلك قديما ، وإن كان النوع قد يكون قديما ، لأن بشرا لما قال له : أحدثها بقدرته التي لم تزل ، قال له : أفليس تقول : لم يزل قادرا ؟ قال : بلى ، قال : فتقول إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا ، قال : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خالق بالفعل الذي كان بالقدرة .

وهذا لأنه إذا كان لم يزل قادرا ولا مخلوقا ثم وجد مخلوق لم يكن قد وجد بقدرة بلا فعل ، فإنه لو كان مجرد القدرة كافي في وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق للقدرة القديمة .

وهذا المقام هو المقام المعروف ، وهو أنه : هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب حادث أم لا ؟ فإن جمهور العقلاء يقولون : إن انتفاء هذا معلوم بالضرورة ، وإن

ذلك يقتضى الترجيح بلا مرجح ، وهذا هو الذى ذكره عبد العزيز ، بخلاف قول من يقول : إن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدوريه بلا مرجح ، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية ، أو بمجرد إرادة فديعة كما تقوله السكلاوية والكرامية ، فإن هذا هو الذى ذكره بشر .

ويبقى هنا سؤال عبد العزيز ، وهو الذى ألزمه إياه بشر ، حيث قال : وأنت أيضا يلزمك أن تقول : لم يزل يفعل ويخلق ، وإذا كان كذلك ثبت أن الخلق لم يزل مع الله ؛ لأن الحادث إن لم يفتر إلى سبب حادث كفت القدرة القديمة ، وإن افتر إلى سبب حادث فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في الذى حدث به ، فيلزم تسلسل الحوادث ، فيلزمك أنه لم يزل يفعل ويخلق ، فيكون الخلق معه ، فأجابه عبد العزيز بأنى لم أقُل « لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل » ، لئلزمى ما قلت ، وإنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يتمتع منه مانع « وفي النسخة الأخرى » وإنما قلت : لم يزل الخالق سيخلق ، والفاعل سيفعل ، لأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه . ولا يتمتع منه مانع « .

ومضمون كلامه : أننى لم أقُل إن الله لم يزل يخلق الأشياء المنفصلة ويفعلها ، ولا يلزمى هذا كالزمك ، لأنك جعلت الخلقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به ، فإذا لم تتوقف الخلقات على غير القدرة ، والقدرة قديمة ، لزم وجود الخلقات معها ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، والحدوث بلا سبب ؛ لأن القدرة دائمة أزلا وأبداً ، ووجود الخلق ممكن ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وعند وجود المرحح القائم بحب وجوده ، لأنه لو لم يجب لكان قابلاً للوجود والعدم ، فيبقى ممكناً كما كان ، فلا يترجح إلا بمرجح تام . فتبين أن وجود القدرة التى يمكن معها وجود الخلقات لا يوجد الخلق مع مجردها ، بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب .

قال عبد العزيز : وهذا الفعل صفة لله ، ليس من الخلقات المنفصلة عنه ،



والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، فأما قول القائل « إن ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة » فإنه يسأل عن سبب حدوثه ، كما يسأل عن سبب حدوث الخلق به .

فيجيب عنه عبد العزيز بأجوبة .

أحدها: الجواب المركب ، وهو أن يقول: تسلسل الآثار الحادثة إما أن يكون ممكنا وإما أن يكون مممتعا ، فإن كان ممكنا فلا محذور في التزامه ، وإن كان مممتعا لم يلزمي ذلك ، ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلان الفعل الذي لا يكون الخلق إلا به ، فإننا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل ، والخلق لا يكون إلا بخلق ، قبل العلم بجواز التسلسل أو بطلانه ، ولهذا كان كثير من الطوائف يقولون : الخلق غير الخلق ، والفعل غير المفعول ، فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل ، مثل كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من السكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم ، وهؤلاء منهم من يقول : الفعل الذي هو التكوين قديم ، والمكون المنفصل حادث ، كما يقولون مثل ذلك في الإرادة ، ومنهم من يقول: بل ذلك حادث الجنس بعد أن لم يكن؛ وكلا الفريقين لا يقولون : إن ذلك مخلوق ، بل يقولون : إن الخلق وجد به كما وجد بالقدرة .

الجواب الثاني : أن يقول : ما ذكرته من التسلسل لا زم لسلك من قال : إن جنس الحوادث تكون بعد أن لم تكن ، فهو لازم لك ولي إذا قلت بهذا ، فلا أختص بجوابه ، وأما وجود المفعول بدون فعل : فهذا لازم لك وخذك ، وهو الذي احتججت به عليك ، فحجتي عليك ثابتة تبطل قولك دون قولي . والإلزام الذي ذكرته أنت مشترك بيني وبينك ، فلا يخصني جوابه .

الجواب الثالث : أن يقول : أنا قلت : الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، والفعل القائم به ليس هو الخلق المنفصل عنه ، وإنما يجب

أن يكون الخلق معه في الأزل إذا ثبت أن الفعل يستلزم فعلا قبله ، وأن الفعل  
اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدي إلى الخلق ، فإن ذلك يستلزم ثبوت  
غير الخلق .

وكل هذه المقدمات فيها معانعات ومعارضات ، وتحتاج إلى حجاج لم يذكر  
المريسي منها شيئا ، وعبد العزيز لم يلتزم شيئا من ذلك ، وإنما التزم أن الفعل  
صفة لله تعالى ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، وحجته يحصل بها المقصود  
وقوله في النسخة الأخرى إن صح عنه « إنما قلت لم يزل الفاعل سيفعل ،  
والخالق سيخلق » قد نفى فيه أن يكون نفس الفعل قديما ، فضلا عن أن يكون  
المفعول قديما .

وقوله « إن الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، لا يمنعه منه مانع » يمنع قدم  
عين الفعل ، لا يمنع قدم نوعه ، إلا أن يثبت امتناع تسلسل الآثار ، وليس في  
كلامه تعرض لنفي ذلك ولا إثباته .

وقوله « لم يزل سيفعل » إن صح عنه يحتمل معنيين : أحدهما : أنه لم يزل  
موصوفا بأنه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات أعيانها وأنواعها ، كما بقوله من  
يقول بحدوث [ نوع الفعل العالم به كما يقوله من يقول بحدوث ]<sup>(١)</sup> أنواع  
المتفصلات عنه . والثاني : أنه لم يزل الفاعل سيفعل شيئا بعد شيء ؛ فهو متقدم  
على كل واحد واحد من أعيان المفعولات .

فعلى الأول يمتنع أن يكون شيء من أنواعها أو أعيانها قديما ، وعلى الثاني  
لا يمتنع تقدم الأنواع ، بل قد يمتنع تقدم أعيان المخلوقات ، فلا يكون شيء من  
المخلوقات مع الله في الأزل على التقديرين .

وجماع ذلك : أن الذي ألزمه عبد العزيز للمريسي لازم له ، مبطل لقوله  
بلا ريب ، وعليه جمهور الناس ، فإن جماهير الناس يقولون : الخلق غير الخلق ،

والفعل غير المفعول ، وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث ، بل كلهم ، وكثير من أهل الكلام والفلسفة أو جماهيرهم ، فهو قول أكثر المرجئة من الكرامية وغيرهم وأكثر الشيعة وكثير من المعتزلة والكلابية وكثير من الفلاسفة ، ولأصحاب مالك والشافعي وأحمد في ذلك قولان ؛ فالذي عليه أئمتهم : أن الخلق غير المخلوق ، وهو آخر قول القاضي أبي يعلى وقول جمهور أصحاب أحمد ، وهو الذي حكاه البيهقي عن أهل السنة ، وهو قول كثير من الكلابية .

وأما قوله « إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع » فكلامه يقتضي أنه لم يزل قادرا على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وهذا الذي قاله هو الذي عليه جماهير الناس ؛ ولهذا أنكروا على من قال : لم يكن قادرا على الفعل في الأزل . وكان من يهضم الأشعري يذنب إليه هذا ، لثغرة عنه قلوب الناس ، وأراد أبو محمد الجويني وغيره تبرئته من هذا القول ، كما قد ذكرناه في غير هذا الموضع ، وإذا كان لم يزل قادرا على الفعل كان هذا صفة كمال ، فلمذا قال عبد العزيز « لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع » وقد خالق المخلوقات بفعله فوجدت بالفعل الذي هو الخلق ، والفعل الذي هو الخلق بقدرته الله تعالى ، والقدرة على خلق المخلوق هي القدرة عليه ، كما قال تعالى ( ٣٦ : ٨١ ) أو ليس الذي خالق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ) وقوله تعالى ( ٧٥ : ٤٠ ) أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ؟ ) وقوله تعالى ( ٦ : ٦٥ ) قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم - الآية ) ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات ، وفيه بيان أن الخلق ليس هو المخلوق ، ولا أن نفس خلقه للسموات والأرض هو السموات والأرض ، والقدرة التي لم تزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلا .

فيقول له المريسي : فذلك الفعل الذي هو صفته وهو يقدر عليه لا يمنعه منه



مانع وإن كان قديماً كان كالقدرة ، وكان السؤال على كالمسؤال عليك ، وإن كان حادثاً من غير تقدم فعل آخر سألته عن سبب حدوثه بالقدرة التي لم تزل ، وإن كان ذلك الفعل كان بفعل آخر وتسلسل الأمر : لزمت تسلسل الأفعال ، ولزمت أن يكون الفاعل لم يزل يفعل ، والمخلوق لم يزل يخلق .

فيم قول له عبد المزي : لم أقل إنه قديم ، بل قلت : إنه صفة ، والله قادر عليه ، لا يمتنع منه مانع ، وما كان مقدوراً له لا يمتنع منه مانع لم يجب أن يكون قديماً معه ، بل إن شاء فعله وإن شاء لم يفعله .

وأما سؤالك عن سبب حدوثه فهنا لأهل الإثبات جوابان :

أحدهما — وهو جواب الكرامية ومن وافقهم — أن إثبات الفعل للمفعول والمخلوق لا بد منه ، فإذا تعقل أن القادر على الفعل قبل أن يفعله ليس له فعل ، فإذا فعله كان هناك فعل به فعل للمفعول ، وخلق به خالق المخلوق ، ونحن مقصودنا إثبات فعل وصفة لله تقوم به مغايرة لمخلوقاته ، وكلامه من هذا الباب ، ونحن لم نورد عليكم التسلسل ، فإن ذلك باطل على قولنا وقولكم جميعاً .

الجواب الثاني : أن يقول من يجب به : لا يمتنع أن يكون قبل الفعل ما هو أيضاً فعل فعله الله بقدرته ، ولا يضرني التسلسل ، فإن ذلك جائز ممكن ، فإن هذا تسلسل في الأفعال والآثار والشروط ، وهذا ليس بمتنع .

فملى الجواب الأول : يظهر قوله « إنما قلت لم يزل الخالق سيخلق وسيفعل » ولم أقل لم يزل يخلق ويفعل .

وأما على الجواب الثاني : فإذا قال : لم أقل لم يزل يخلق ويفعل ، بل أقول : إنه لم يزل سيخلق وسيفعل ، فنقرره بوجهين :

أحدهما : أن الفعل لا يستلزم وجود مخلوق ، بل يكون الفعل قائماً بنفسه بعد فعل قائم بنفسه ، وهلم جرا من غير وجود مخلوق منفصل عنه .

الثاني : أنه لو تسلسلت [ المخلوقات ] للمنعولات كتسلسل الأفعال فدا من

مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن ، فليس مع الله في الأزل  
شيء من المفعولات ولا الأفعال ؛ إذ كان كل منهما حادثا بعد أن لم يكن .  
والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارنا للقديم الذي لم يزل ، وإذا قيل : « إن  
نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل » فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعا ، لا يوجد إلا  
متعاقبا ، فإذا قيل « لم يزل الفاعل يفعل » ، والخالق يخلق » - والفعل لا يكون  
إلا مصيفا ، والخلق والخلق لا يكون إلا معينا - فقد يفهم أن الخالق للسموات  
والإنسان لم يزل يخلق السموات والإنسان ، والفاعل لذلك لم يزل يفعله ، وليس  
كذلك ، بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه ، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله ، فما من  
مخلوق من المخلوقات ولا فعل من المفعولات إلا وانرب تعالى موصوف بأنه لم  
يزل سيفعله ، ليس موصوفا بأنه لم يزل فاعلا له خالقا له ، بمعنى أنه موجود مع  
في الأزل ، وإن قدر أنه كان قبل هذا الفعل فاعلا لفعل آخر ، وقبل هذا المخلوق  
خالقا لمخلوق آخر ؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه .  
لا يقال : لم يزل فاعلا له خالقا بمعنى مقارنته له . وإذا أريد أنه لم يزل فاعلا  
لنوع ، كان هذا كمنى قولنا « لم يزل سيفعل ما يفعله » لسكن هذه العبارة تفهم  
من الباطل مالا تفهمه تلك العبارة .

وهذا الموضع للناس فيه أقوال ؛ فإن جمهور أهل السنة يقولون : لم يزل الله  
خالقا فاعلا ، كما قال الإمام أحمد : لم يزل الله عالما متكلم غفورا ، بل يقولون :  
لم يزل يفعل ، إما بناء على أن الفعل قديم وإن كان المفعول محدثا ، أو بناء على  
قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل .

ومذهب بشر وإخوانه الجهمية : أن المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولا خلق  
وكلام الله من جملتها ، فإذا أئزمه عبيد العزيز على أصله ، فقال له : إذا قلت : كان الله  
ولما يفعل ولما يخلق شيئا ، وهو لم يزل قادرا ، ثم خلق المخلوقات ، فأنت تقول : لم  
يزل قادرا ، ولا تقول : لم يزل يفعل المخلوقات ، فلا بد أن يكون هناك فعل حصل

بالقدرة ، وليس هو القدرة التي لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل ، إذ لو كان كذلك  
 لكان المخلوق قد وجد من غير خلق ، والمفعول قد وجد من غير فعل ، وهذا أعظم  
 تناقضا في العقل من كونه وُجد بغير قدرة ، فإنه إذا عُرض على العقل مخلوق  
 مفعول حدث بعد أن لم يكن بلا فعل ولا خلق كان إنكار العقل لتلك أعظم من  
 إنكاره لحدوثه من غير قدرة للفاعل ، وإنكاره لحدوثه من غير فاعل أعظم امتناعا  
 في العقل من هذا وهذا ، فإذا قيل : فعله الفاعل بلا قدرة ، أنكره العقل ، وإذا  
 قيل : فعله بالقدرة التي لم تزل بدون فعل ، كان إنكاره أعظم ، وإذا قيل :  
 حدث بلا فاعل ، كان أعظم وأعظم ، فإن الفاعل بلا فعل كالعالم بلا علم ، والحي  
 بلا حياة ، وذلك نقي لجزء مدلول اللفظ الذي دل عليه بالتضمن ، وأما نقي القدرة  
 فهو نقي لما دل عليه باللزوم العقلي .

وإذا قال القائل « بل يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا فعل ولا  
 خلق غيره ، لأنه لو كان بفعل للزم أن يكون للفعل فعل ، ولزم التسلسل وأن  
 يكون محلا للحوادث » .

قيل : فعلى هذا يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من الفاعل ؛  
 لأن ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الأعراض به .

فإذا قل « الفعل بدون القدرة ممتنع ، وليس في العقل ما يحيل لوازم القدرة ،  
 بل علمنا بامتناع الفعل بلا قدرة أعظم من علمنا بامتناع قيام الصفات به ، وإن  
 سماها المسمى أعراضا »

قيل له : والمخلوق المفعول بلا فعل ولا خلق أعظم امتناعا في العقل ، وليس  
 في العقل ما يحيل لوازم الفعل الذي كان بالقدرة ، بل علمنا بامتناع ذلك أعظم  
 من علمنا بامتناع قيام الأفعال به ، وإن سماها المسمى حوادث

يبين ذلك : أن افتقار المخلوق إلى خلق والمفعول المنفصل إلى فعل يعطى باللزوم  
 العقلي وبالقول المسمى ، فإن « فاعل وخالق » مثل متكلم وقائل ومريد ومتحرك



وغير ذلك من الأسماء التي تستلزم قيام معاني بالمسميات .

فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسي في أنه لا بد من فعل للرب تعالى بقدرته ، كما قال له « يلزمك أن تقول إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة » وليس الفعل هو القدرة ، لأن القدرة صفة لله ، ولا يقال لصفة الله : هي الله ، ولا يقال : إنها غير الله « ولم يقل عبد العزيز : إنها ليست هي الله ولا غيره ، بل قال : لا يقال إنها هي الله ، ولا يقال إنها غيره . وقول عبد العزيز هذا : هو قول أئمة السنة ، كالإمام أحمد وغيره . وهو قول ابن كلاب وغيره من الأعيان ، ولكن طائفة من أصحاب أحمد مع طائفة من متكلمي الصفاتية أصحاب الأشعرى يقولون : لا هي الله ولا هي غير الله ، وتلك العبارة هي الصواب <sup>(١)</sup> ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، فإن لفظ « الغير » فيه إجمال ، فلا يصح إطلاقه لا نفيًا ولا إثباتًا على الصفة ، ولكن يصح نفي إطلاقه نفيًا أو إثباتًا ، كما قال الساف مثل ذلك في لفظ « الجبر » ونحوه من الألفاظ المجردة : إنه لا يطلق نفيًا ولا إثباتًا ، وإذا قيل « لا يطلق لا هذا ولا هذا » لم يلزم إثبات قسم ثالث ، لا هو الموصوف ولا غير الموصوف ، بل يلزم إثبات ما لا يطلق عليه لفظ الغير ، لا ما ينفي عنه المقابلة .

ومقصود عبد العزيز : أن القدرة صفة لله ، ليست هي الفعل الذي كان عن القدرة ؛ فإنه يقول : لم يزل الله قادراً ، ولا يقول : لم يزل فاعلاً . فعارضه المريسي بأن هذا يلزمك أيضاً ، فيلزمك أن تقول : لم يزل يفعل ويخلق . وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله . فقال له عبد العزيز : ليس لك أن تحكم على وتلزمني ما لا يلزمني ، وتحكي عنى ما لم أقبل ؛ وذلك لأن عبد العزيز لم يقل في هذا قولاً يحكي عنه ، ولكن قال له : إما أن تلزم أنت ما ألزمته ، وإلا التزمت أن تقول : إن المخلوق لم يزل مع الله . وهذا الذي قاله المريسي إنما يلزم عبد العزيز إذا أبت كل قسم عما يمكن

(١) يريد العبارة الأولى التي هي نفي أن يقال ذلك أو هذا .

أن يقال في هذا المقام ، وهو لم يفعل ذلك ، ولا سبيل له إليه ، بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز ، فإنه لازم لا محالة ، إذ كان قوله « إن الخلقات كلها - وكلام الله عنده من جعلتها - حدثت بعد أن لم تكن من غير فعل فعله الله ، بل بقدرته التي لم تنزل » مع أن عبد العزيز قد بين فيما بعد أن ما أقر به المريسي يكفيه في الاحتجاج في مسألة القرآن ؛ فإن المريسي أقر بأن الله خلقها بقدرته ، فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق ؛ فبطل أصل قوله الذي نفى به الصفات ، وقال : إن القرآن مخلوق ، لسكن عبد العزيز بين له ما يلزمه ، وما أقر به ، وأن الحجة تحصل بهذا وبهذا ، وأما المريسي فعارضه بأن قال : يلزمك ما ألزمتني .

وذلك مبني على مقدمات لم يذكر منها واحدة

أحدها : أن يقول : إذا كان أحدث الأشياء بفعله الكائن عن القدرة حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى ؛ ولهذا قال له عبد العزيز : « إنما قلت : الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » وفي نسخة أخرى زيادة على ذلك « إنما قلت : إنه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ، لأن الفعل صفة لله »

وهذه الزيادة لم تتقدم في كلام عبد العزيز ، وإنما أن تكون ملحقة من بعض النسخ في بعض النسخ ، أو يكون معنى الكلام : إنما قولي هذا ، أو إنما قلت إنني إنما اعتقدت والتزمت هذا ، أو يكون المعنى : إنما أقول وأعتقد هذا . والأشبه أن هذه الزيادة ليست من كلام عبد العزيز ، فإنها لا تناسب ما ذكره من مناقضته المستقيمة ، ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا الكلام ولا ما يدل عليه . بخلاف قوله « إنما الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » فإن هذا الكلام حسن صحيح ، وهو لم يكن قد قاله ، ولهذا لم يقل : إنني قلت ذلك ، ولسكن قال : هذا [ أقول ، و ] هو الذي يجب أن يقال ، وهو الذي يلزمي أن أقوله ، لأنني بينت أن المخلوق لا يكون إلا بفعل عن قدرة الله ، والفعل قائم

بالله ، ليس هو مخلوقا منفصلا ؛ وهذا مراده بقوله « إنه صفة » لم يرد بذلك أن الفعل المعين لازم لذات الله تعالى ، لأنه قد قال « والله يقدر عليه ، ولا يمتعه منه مانع » .

فحصل بذلك مقصود عبدالعزیز من أن هناك فعلا أحدث الله به المخلوقات عن قدرته ؛ فأقام الحجة على أنه يقوم بالله تعالى أمر غير المخلوقات عن القدرة ، واعترف له المریسی بالقدرة .

فقد ثبت على كل تقدير أن قبل المخلوقات شيئا خارجا عن المخلوق ، سواء كان هو القدرة وحدها أو كان مع ذلك الفعل والقول والإرادة ، وما كان متقدما قبل المخلوق فليس هو من المخلوق ؛ فيبطل قول المریسی : إن مالا يسمى بالله فهو مخلوق ؛ فإن هذه الأمور كلها ليست هي الله ، وليست مخلوقة ، لأن هذه صفات له . ولا يقال : « إنها هي الله » ولا يقال « إنها غير الله » وإذا قلنا « الله الخالق وما سواه مخلوق » فقد دخل في مسمى اسمه صفاته ، فإنها داخلة في مسمى اسمه . ولما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من حلف بغير الله فقد أشرك » لم يكن الحلف بعمرة الله ونحو ذلك حلفا بغير الله .

ولما حدثت الجهمية واعتقدوا أن مسمى القرآن خارج عن مسمى اسم الله تعالى ، قال من قال من السلف « الله الخالق وما سواه مخلوق » إلا القرآن « فإنه كلام الله غير مخلوق » فاستغنوا القرآن عما سواه ، لما أدخله من أدخله فيما سواه ، ولفظ « ما سواه » هو كلفظ « الغير » وقد قلنا : إن القرآن وسائر الصفات لا يطلق عليه أنه هو ، ولا يطلق عليه أنه غيره ؛ فلذلك لا يطلق عليه أنه مما سواه ، ولا أنه ليس مما سواه ، اسكن مع القرينة قد يدخل في هذا تارة وفي هذا تارة . فلما كان بعض الناس قد يفهم أن القرآن هو مما سواه قال من قال من السلف « ما سواه مخلوق » إلا القرآن ؛ فإنه كلام الله غير مخلوق : منه بدأ ، وإليه يعود » ومن لم يفهم دخول الكلام في لفظ « ما سواه » لم يحتج إلى هذا الاستثناء ،



بل قال « الله الخالق وماسواه مخلوق . والقرآنُ كلامُ الله غير مخلوق » ولا يقول « إلا القرآن » أي القرآن هو كلامه ، وكلامه وفعله وعلمه وسائر ما يقوم بذاته لا يكون مخلوقاً ، وإنما المخلوق ما كان متباعاً له ؛ ولهذا قال السلف والأئمة ، كأحمد وغيره : « القرآن كلام الله ليس ببيان منه » وقالوا « كلامُ الله من الله » وقال أحمد ابن حنبل لرجل سأله فقال له : « أأنت مخلوق ؟ » فقال : بلى ، فقال : أليس كلامك منك ؟ قال : بلى ، قال : والله ليس بمخلوق ، وكلامه منه « ومُرَّاده أن المخلوق : إذا كان كلامه صفةً له هو داخل في معنى اسمه ، وهو قائم به ؛ فالخالق أولى أن يكون كلامه صفةً له داخلاً في معنى اسمه ، وهو قائم به ؛ لأن الكلام صفة كمال ، وعدمه صفة نقص . فالتكلم أكمل ممن لا يتكلم . والخالق أحق بكل كمال من غيره . والسلف كثيراً ما يقولون : الصفة من الموصوف ، والصفة بالموصوف ، فيقولون : علم الله من الله ، وكلام الله من الله ، وبحو ذلك ؛ لأن ذلك داخل في معنى اسمه . فليس خارجاً عن معناه ، بل هو داخل في معناه ، وهو من معناه .

فبعد العريز قرر حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته ، لا يتمتع منه مانع ، وهذا كاف ، وما ألزمه إياه بشر لا يلزمه إلا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئاً .  
وأي تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيراً من قول المريسي .  
( التقدير الأول ) قول من يقول : إن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته ، كما يقول ذلك من يقوله من السكرامية . وهذا خير من قول المريسي وأتباعه من الجهمية ؛ فإن ما يلزم أصحاب هذا القول من تسلسل الحوادث يلزمهم مثله ، والذي يلزمهم من نفي الخلق والفعل لا يلزم أصحاب هذا القول .

وأما قولهم « إنه محل الحوادث » فنزل قولهم « إنه محل للأعراض » .  
( التقدير الثاني ) قول من يقول : إن الفعل قديم أزلي ، كما يقول ذلك من يقوله من السكلاية ، ومن الفقهاء : الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية .

وهذا أيضا على هذا التقدير يكون من جنس قول الصَّفَاتِيَّة ، وهؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث ، ولا تسلسلها ، وإذا ألزمهم المريسي وإخوانه أن يقال : فإذا كان الفعل لم يزل والإرادة لم تزل : لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل . وقيل لهم : فحدوث الحوادث لا بد له من سبب . قالوا : هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم ، لكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب ، فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التي احتج بها على المريسي ، فإنه احتج بأنه لم يزل قادراً ، فلو قال « الفعل قديم » قال المريسي : إنه لم يزل فاعلا عندك .

وأيضاً فعبد العزيز ذكر أنه بقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وذكر غير ذلك .

(التقدير الثالث) أن الفعل الذي كان قبله فعل آخر كان عن قدرته أيضاً ، وهم جراً ، ولم يكن شيء من المفعولات والمخلوقات موجوداً معه في الأزل ، فإن الفعل ينقسم إلى متعمد ولازم ؛ فإذا قدر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الأفعال المتعمدة ، وعلى هذا التقدير فإذا قال « كان الله ولما يخلق شيئاً ولما يفعل شيئاً » لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول . ولا يجب أن يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى .

وهذا التقدير إن لم ينفع المريسي بالحجة لم يكن ما ألزمه لعبد العزيز لازماً . وإذا قال السلف والأئمة « إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء » فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلماً ، بل نفس تكلمه بمشيئته قديم ، وإن كان يتكلم شيئاً بعد شيء . فتعاقب الكلام لا يقتضي حدوث نوعه إلا إذا وجب تنامي المقدورات المرادات ، وهو المسمى بتنامي الحوادث . والذي عليه السلف وجمهور الخلف : أن المقدورات المرادات لا تنتهي وهم بهذا يزعمون عن كونه كان عاجزاً عن الكلام ، كالأخرس الذي لا يمكنه الكلام ، وعن أنه كان ناقصاً فكان كاملاً ، وأثبتوا مع ذلك أنه قادر على الكلام باختياره . وحجة عبد العزيز على

الرئيسي تم على هذا التقدير ، ولا يكون مع الله في الأزل مخلوق .

(التقدير الرابع) أنه لو قيل « بأن كل ماسوى الله مخلوق ، يحدث كائن بعد أن لم يكن ، فليس مع الله في أزله شيء من المخلوقات ، ولسكنه لم يزل يفعل » لم يوجب ذلك أن يكون معه شيء من المفعولات المخلوقات ، وإنما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل ، مع أن كل واحد من الآحاد حادث لم يكن ثم كان بعد ، فليس من ذلك شيء مع الله في الأزل . وعبد العزيز لم يقل هذا ولم يلزمه ، بل ولا يلزم شيئا من هذه التقديرات ، ولا يلزمه واحد منها بعينه إلا بتقدير امتناع ماسواه . ولكن المقصود أن إلزام الرئيس له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلزمه التزامه ؛ فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شيء من المفعولات ولا نوعها في الأزل .

وأما على التقدير الرابع : فإما يلزم أنه لم يزل نوع المفعول لشيء من المفعولات بعينه .

وهذا التقدير إذا كان باطلا : فالرئيسي لم يذكر إبطاله ، ولا إبطال شيء من التقديرات ، وهو لو أراد أن يبطل هذا لم يبطله إلا بإبطال التسلسل في الآثار ، كما هو طريقة من أبطل ذلك من أهل الكلام ، ولكن الرئيس وموافقوه الذين يقولون « بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به » ويقولون « الخلق هو المخلوق » ويقولون « إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجودة ، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور ، بل ولا من غيره » فيقولون : إن الأمر مازال على وجه واحد ، ثم حدثت جميع الحوادث ، وكانت جميع المخلوقات ، وليس هناك من الفاعل شيء غير وجودها ، بل حاله قبل وجودها ومع وجودها وبعد وجودها واحد ، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه ؛ فأصحاب القول الأول يلتزمون التسلسل مع قولهم « بأن كل ماسوى الله يحدث ، كائن بعد أن لم يكن ، مسبوق بعدم نفسه ، لكن تحدث الحوادث شيئا



بعد شيء ، وهو محدثها بأفعاله سبحانه التي يفعلها أيضا شيئا بعد شيء . » وأصحاب  
الثاني يقولون « بل حدثت من غير سبب حادث » كما ترى .  
ومن المعلوم : أنه إذا عُرِضَ على العقل القولان كان بطلانُ هذا القول أظهرَ  
من بطلان ذلك ؛ فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح ، وتخصيص الشيء  
عن أمثاله التي تماثله من كل وجه بلا تخصيص ، وحدث الحوادث جميعها بدون  
سبب حادث - بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد -  
هو أبعد في المعقول ، وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئا بعد  
شيء ، ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء ، كما أنه  
لا يزال في الأبدية يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء .

فلو قدر أن عبد العزيز والرئيس انتهى إلى هاتين المقدمتين لم يكن للرئيسي  
أن ينزِمَ عبد العزيز بما هو أشنع منه ، فكيف وعبد العزيز لم يحتج إلى شيء  
من ذلك ؟ بل بين أنه لا بد أن يكون قبل الخلق ما به يخلق الخلق من صفات  
الله وأفعاله ، فيبطل ما يدعيه الرئيسي ويحوه من أن الله لا صفة له ولا كلام ولا  
فعل ، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل  
ولا كلام .

وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن إنزاه التسلسل  
يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما ، كما تقدم التنبية على ذلك ، وهو أن يقول :  
إن كان التسلسل ممتنعاً بطل هذا الإنزام ، وإن كان ممكناً أمكن الإنزام  
كما قد ذكرنا في غير هذا الموضع : أن المسلمين وغيرهم من أهل الملل القائلين بأن الله  
تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، يمكنهم أن يجيبوا بمثل  
هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم ، المحتجين على ذلك بحجبتهم  
العظمى التي اعتمد عليها ابن سينا وأبو الهيثم وغيرهما حيث احتجوا على المنزلة  
ونحوهم من أهل الكلام ، فقالوا : الموجب العام للعالم إن كان ثابتاً في الأزل لزم

قدمه ، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وإن لم يكن ثابتا في الأزل احتيج في حدوث تمامه إلى مرجح ، والقول فيه كالتقول في الأزل ، ويلزم التسلسل .

وعظم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين ، لأنهم يقولون ببطلان التسلسل ، ويحدثون الحوادث من غير سبب - حادث ، ويقولون بأن المرجح التام لا يستلزم أثره ، بل القادر أو المرید يرجح أحد مقدوريه أو أحد مراديه على الآخر بلا مرجح ، فصاروا بين أمرين : إما إثبات الترجيح بلا مرجح ، وإما التزام التسلسل ، وكلاهما منافي لأصولهم ، ولهذا عدل من عدل في جوابها إلى الإلزام والمعارضة بالحوادث اليومية .

وممن قد بنا جوابها من وجوه :

منها أن يقال : التسلسل يراد به أمور ، منها : التسلسل في المؤثرات والتفاعلية والعمل ، وهذا باطل بصريح العقل ، واتفاق العقلاء ، ومنها : التسلسل في تمام كون المؤثر مؤثرا ، وهذا أيضا باطل بصريح العقل ، وقول جمهور العقلاء . ومنها : التسلسل الذي في معنى الدور ، مثل أن يقال : لا يحدث حادث أصلا حتى يحدث حادث ، وهذا أيضا باطل بضرورة العقل واتفاق العقلاء ، ومنها : التسلسل في الآثار المتعاقبة ، وتتمام التأثير في الشيء المعين ، مثل أن يقال : لا يحدث هذا حتى يحدث قبله ، ولا يحدث هذا إلا ويحدث بعده ، وهلم جرا ، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين غيرهم من الطوائف : فمن المسلمين وغيرهم من جوزه في الماضي والمستقبل ، ومنهم من قال بامتناعه في الماضي والمستقبل ، ومنهم من جوزه في المستقبل دون الماضي .

إذا عرفت هذه الأنواع فهم قالوا : إذا لم يكن المؤثر تاما في الأزل لم يحدث عنه شيء حتى يحدث حادث به يتم كونه مؤثرا ، إذ القول في ذلك الحادث كالتقول في غيره ، فيكون حقيقة الكلام : أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرا في شيء بعد شيء. فهذا يناقض قولهم ، وهو حجة عليهم ، وإن أرادوا أنه كان مؤثرا دائما في الأزل لم تتجدد مؤثرته ، لزم من ذلك أنه لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثا ، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء . ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية . وهذا لازم لا يجيد لهم عنه ، وهو يستلزم فساد حجته . وإن أرادوا أنه مؤثر في شيء معين فالحجة لا تدل على ذلك ، وهو أيضا باطل من وجوه ، كما قد بسط في موضع آخر . فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شيء ، والمؤثر في شيء معين ، والمؤثر تأثيرا مطلقا في شيء بعد شيء : فالأول هو الذي يعملونه موجب حجته ، وهو يستلزم أن لا يحدث شيء ، فلم يطلان دلالة الحجة على ذلك . ويراد به التأثير في شيء بعد شيء : فهذا هو موجب الحجة ، وهو يستلزم فساد قولهم ، وأنه ليس في العالم شيء قديم ، بل لا قديم إلا رب العالمين . ويراد به التأثير في شيء معين ، فالحجة لا تدل على هذا ، فلم يحصل مطلوبهم بذلك ، بل هذا باطل من وجوه أخرى .

ففي هذا التقسيم يكشف ما في هذا الباب من الإجمال والاستنباه . فكل حادث معين فيقال : هذا الحادث المعين إن كان مؤثرا التام موجودا في الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام ، فيبطل قولهم .

وإن قيل : بل لا بد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه ، فالقول في حدوث ذلك التام كالقول في حدوث تمام الأول . وذلك يستلزم التسلسل في حدوث تمام التأثير . وهو باطل بصرح العقل ، فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث . وهذا أعظم مما أنكره على المتكلمين من التسلسل ، والفرق بين هذا التسلسل وبين التسلسل في تمام تأثير معين بعد معين .

ومنها أن يقال : التسلسل جائز على أصلكم ، فلا تكون الحجة برهانية ، بل جدلية ، وهي يلزمنا بتقدير صحتها أحد أمرين : إما القول بالترجيح بلا مرجح ، وإما القول بالتسلسل ، وإلا كنا قد تناقضنا في نفي هذا وهذا ، ولكن جواز



التناقض علينا يقتضى بطلان أحد قولينا ، فلم قلتم : إن قولنا الباطل هو نفي الترجيح بلا مرجح ، مع اتفاقنا على بطلانه ؟ فقد يكون قولنا الباطل : هو نفي التسلسل في الآثار الذي نازعنا فيه مَنْ نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا في ذلك ، وإذا كان كذلك فالتزامنا لقول نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقونا أنهم عليه وتبطل به حجبتكم على قدم العالم أولى أن نلتزمه من قول يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء ، وتقوم به حجبتكم على قدم العالم .

الجواب الثالث : الجواب المركب ، وهو أن يقال : إن كان التسلسل في تمام التأثير ممكنا بطلت الحجة ؛ فإنه يمكن حينئذ أن يحدث كل ما سوى الله بأن يحدث تمام تأثيره . وإن كان مممتنا لزم إما أن لا يحدث شيء ، وهو خلاف المشاهد ، وإما أن تحدث الحوادث بدون سبب لحادث ، وهو يبطل الحجة ؛ فبطلت الحجة على كل تقدير .

وإن شئت قلت : إن التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بحيث يحدث شيئا بعد شيء ولا يكون علة تامة في الأزل ، لزم حدوث كل ما سوى الله ، وبطلت الحجة ، وإن كان مممتنا لزم أيضا أن تحدث الحوادث عن المؤثر القام الأزلي ، فيلزم حدوث الحوادث عنه ، ولزم حينئذ حدوث العالم ؛ فتبطل حجة قدمه ، فالحجة باطلة على التقديرين . وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

### فصل

وأما قول عبد العزيز « فقد ثبت أن ههنا إرادة ، ومريدا ، ومُرَادا . وقولا وقائلا ، ومَقُولا له . وقدرة ، وقادرا ، ومقدورا عليه . وذلك كله متقدم قبل الخلق » فيحتمل أمرين :

أحدهما : أنه أراد بالمراد : المتصور في علم الله ، وبالمقدور عليه : الثابت في علم الله ، وبالمَقُول له : المخاطب الثابت في علم الله المخاطب خطاب التكوين ، كما قال تعالى ( إننا أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ) وهذه معانٍ ثابتة لله تعالى

قبل وجود الخلق ، ولهذا اضطرب 'نفثة الصفات من المعتزلة وغيرهم في هذه الأمور ، فتارة يثبتونها في الخارج ، وتارة ينفيونها مطلقا . ومن هنا غلط من قال « المعدوم شيء » ، فإنهم ظنوا أنه لما كان لا بد من تمييز ما يريده الله مما لا يريده ونحو ذلك توهموا أن هذا يقتضي كون المعدوم ثابتا في الخارج . وليس الأمر كذلك ، بل هي معلومة لله تعالى ثابتة في علم الله تعالى . وضل آخرون في مقابلة هؤلاء كهشام القوطي ، ذكر عنه الأشعري في المقالات أنه كان يقول : لم يزل الله عالما ، وأنه واحد لا ثاني له ، ولا يقول : إنه لم يزل عالما بالأشياء ، وقال : إذا قلت : « لم يزل عالما بالأشياء » أثبتنا لم يزل مع الله ، وإذا قيل له : أفنقول بأن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن يشار إلا إلى موجود . وكان لا يسمى ما لم يخلفه ولم يكن شيئا . والثاني : أن يريد بذلك نفي الفعل للتدور المراد الذي يكون به الخلق .

وأما القول : فهو المصدر كما تقدم ، والمقول هو الكلام ، فإن في إحدى النسختين « مقولا له » وفي الأخرى « ومقولا »

وعلى هذا فنقول عبد العزيز « إن قال خلق كلامه في نفسه فهذا محال لا يجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول لأن الله لا يكون مكانا للحوادث ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك ! » مراده : أنه لا يكون مكانا لما يحدث مطلقا . وهو ما حدث جنسه ، كالكلام عند من يقول : إنه مخلوق . فإنه يقول : إن الله صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما ، فيكون جنس الكلام محدثا ، وكذلك إذا قيل : أراد بعد أن لم يكن مريدا ، فحدث جنس الإرادة ، وكذلك إذا قيل : علم بعد أن لم يكن عالما ، فيكون جنس العلم حادثا ، وأمثال هذا ؛ فإن الله لا يكون مكانا لأجناس الحوادث . وعلى هذا فيكون عبد العزيز قد ذكر على بطلان قول المرسي عدة حجج : أنه لا يكون مكانا للمخلوقات ، ولا يكون مكانا لما جنسه حادث ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء ، فهذه ثلاث حجج .

وهذا لا ينافي ما ذكره من أنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة ، وأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، وأنه أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته ، ونحو ذلك ، فإن هذا الفعل والقول المقدور الذي ليس هو مخلوقا منفصلا عنه ليس جنسه محدثا عنده ، وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن . فالجنس لا يقال له حادث ولا محدث ، بل لم يزل الله موصوفاً بذلك عنده . ولهذا قال « ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه » فإن ما كان جنسه محدثا كان قد زادت به الذات ، وقد عرف أن المخلوق عنده : ما كان مسبوقا بفعله الذي خلق به وقوله وقدرته ، وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلا عنه .

فهذا الذي قاله عبد العزيز فيه رد على الكرامية ومن وافقهم في أنهم جوزوا عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه قبل ذلك ، وجوزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال ، ومتى قيل « إنه لم يكن موصوفاً بجنس من أجناس صفات الكمال حتى حدث له » لزم أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات الكمال ، فلا يكون متكلما ، بل يكون موصوفاً قبل ذلك بعدم الكلام ، وهذا الذي قاله عبد العزيز نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة .

قال أحمد في رده على الجهمية : باب ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلم موسى - فقلنا : لم أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إن الله لم يتكلم ، ولا يتكلم ، وإنما كَوَّنَ شيئا فعبر عن الله ، وخلق صوتا فأسمع ، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من خوف وإنسان وشفعتين . فقلنا : هل يجوز لمكُونٍ غير الله أن يقول ( يا موسى إني أنا ربك ) أو يقول ( إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري ) ؟ فمن قال ذلك زعم أن غير الله ادَّعى الربوبية ، ولو كان كما زعم الجهمي : أن الله كون شيئا كان يقول ذلك المكُون ( يا موسى إني أنا الله رب العالمين ) وقد قال



جل ثناؤه ( وكلم الله موسى تكليماً ) وقال تعالى ( ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ) وقال تعالى ( إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي ) هذا منصوص القرآن .

وأما ما قالوا « إن الله لا يتكلم » فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم الطائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه ترجمان » .

وأما قولهم : إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفقين ولسان وأدوات ، فقد قال تعالى : ( وسخرنا مع داود الجبال يسبحن ) أتراهن يسبحن بجوف وفم ولسان وشفقين ، والجوارح إذا شهدت على الكافرين فقالوا ( لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ) أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان ؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك الله يتكلم كيف شاء ، من غير أن نقول : بجوف ولا فم ولا شفقين ولا لسان ، فلما خففته الحجة قال : إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره ، فقلنا : وغيره مخلوق ؟ قالوا : نعم ، قلنا : هذا مثل قولكم الأول ، إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشبهة ، وحديث الزهري قال : « لما سمع موسى كلام الله قال : يارب ، هذا الذي أسمعه هو كلامك ؟ قال : نعم يا موسى هو كلامي ، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ، ولي قوة الألسن كلها ، وأنا أقوى من ذلك ، وأنا كلمتك على قدر ما يطيق بدنك ، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت ، فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له : صف لنا كلام ربك ، فقال : سبحان الله ! وهل أستطيع أن أصفه لكم ؟ قالوا : فشبهه ، قال : هل سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها ، فكأنه مثله » .

فقد ذكر أحد في هذا الكلام : أن الله تعالى يتكلم كيف شاء ، وذكر ما استشهد به من الآخر « أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان » وأن له قوة الألسن كلها ، وهو أقوى من ذلك ، وأنه أيضاً كلم موسى

على قدر ما يطيق ، ولو كله بأكثر من ذلك لمات . وهذا بيان منه لكون كلام الله متعلقا بمشيئته وقدرته كما ذكر عبد العزيز . وهو خلاف قول من يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات ، التي لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته . وبين أيضاً في كلامه أنه سبحانه تكلم ويتكلم ردًا على الجهمية .

وقال الإمام أحمد : وقلنا للجهمية : من القائل يوم القيامة (يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟) أليس الله هو القائل ؟ قالوا : يكون الله شيئاً فيعبر عن الله ، كما كثر شيئاً فيعبر لموسى ، قلنا : فمن القائل (فلنسالن الذين أرسل إليهم ولنسالن المرسلين ، فلتقصن عليهم بعلم ) أليس الله هو الذي يسأل ؟ قالوا : هذا كله إنما يسكون الله شيئاً فيعبر عن الله ، فقلنا : قد أعظمت على الله الفرية حين زعمتم أنه لا يتكلم ، فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله ؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ، ولا تزول من مكان إلى مكان ، فلما ظهرت عليه الحجة قال : إن الله قد يتكلم ، ولكن كلامه مخلوق ، قلنا : وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق ، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن الله كلامه مخلوق ، ففي مذهبهم : قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام ، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً ، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه ، فتعالى الله عن هذه الصفة ! بل نقول : إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ، ولا نقول : إنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ، ولا نقول : إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً فعمل ، ولا نقول : إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ، ولا نقول : إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة .

فقد بين أحمد في هذا الكلام الإنكار على النفاة الذين شبهوه بالجمادات التي لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان ، مثل الأصنام المعبودة من دون الله ، والإنكار على من زعم أنه كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى

خلق الكلام . فشبهه بالآدمي الذي كان لا يتكلم حتى خلق الله له كلاما . فأنكر  
نشيهه بالجناد الذي لا يتكلم ، وبالإيمان الذي كان غير قادر على الكلام حتى  
خلق الله له الكلام ، فكان قادرا على الكلام في وقت دون وقت . وبين أن  
من وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر - حيث سلب عن ربه صفة الكلام  
وهي من أعظم صفات الكمال ، وجهد ما أخبرت به النصوص - وبين التشبيه .  
ثم قال أحمد « بل نقول : إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء » فرد قول من  
لا يجعل الكلام متعلقًا بالشيئة . كقول الكلامية ومن وافقهم ، ومن يقول  
« كان ولا يتكلم حتى حدث له الكلام » كقول الكرامية ونحوهم . وقال  
« لا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما ، ولا نقول : إنه كان ولا يعلم حتى  
خلق علمًا فم ، ولا نقول : إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول :  
إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ، ولا نقول : إنه كان ولا عظمة له حتى  
خلق لنفسه عظمة » فبرهه سبحانه عن سلب صفات الكمال في وقت من الأوقات ،  
ولا نقول : تعددت له صفات الكمال ، بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال ،  
ومن صفات الكمال : أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ، لا أن يكون الكلام خارجا  
عن قدرته ومشيته ، ولهذا لم يقل : لم يزل عالما إذا شاء ، ولا قال : يعلم كيف  
شاء . وقد قال في موضع آخر رواه عنه حنبل : لم يزل الله عالما متكلمًا غفورا .  
وكلام أحمد وغيره من الأئمة في هذا الأصل كثير ليس هذا موضع بسطه ،  
مثل ما ذكره البخاري في آخر صحيحه في كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال :  
باب ما جاء في الخلق السموات والأرض وغيرها من الخلق ، وهو فعل الرب  
وأمره ، فالرب تعالى بصفاته وفعله وأمره - وفي نسخة « وكلامه » - هو الخالق  
المكون ، غير مخلوق ، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتسكينه فهو مفعول مكنون  
مخلوق . وقال بعد ذلك : باب قول الله تعالى (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له  
إلى قوله - ماذا قال ربكم ؟ قلوا الحق) ولم يقولوا ماذا خلق ربكم . قال عز وجل



(من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) وقال مسروق عن ابن مسعود: «إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئا، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق، ونادوا: (٢٣: ٣٤) ماذا قال ربكم؟ قالوا الحق» ويذكر عن جابر بن عبد الله عن أنس سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك، أنا الديان» وذكر حديث أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله، كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للذي قال: الحق، وهو العلي الكبير» وذكر حديث أبي سعيد الخدري قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم «يقول الله: يا آدم فيقول: لبيك وسعديك! فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك يبعثنا إلى النار» الحديث فيه طول، استوفاه في موضع آخر، وقال بعد ذلك: باب ما جاء في قول الله تعالى (كل يوم هو في شأن) وقوله (٢١: ٢) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله (٦٥: ١) لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) وإن أحدثه لا يشبه حدث المخلوقين، لقوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم «إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث: أن لا تكلموا في الصلاة» وقول ابن عباس «كتابكم أحدث الأخبار بالرحمن عهدا، محضا لم يشب».

ومن تدبر كلام أئمة السنة المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا، وأعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأن أقوالهم هي الموافقة للمنصوص والمعقول، ولهذا تأتلف ولا تختلف، وتتوافق ولا تتناقض، والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص ولا المعقول، فنشبت بهم الطرق، وصاروا مختلفين في الكتاب، مختلفين في الكتاب وقد قال تعالى (٢: ١٧٤) وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد).

ولهذا قال الإمام أحمد في أول خطبته فيما خرج به في الرد على الزنادقة والجهمية  
 « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون  
 من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحثون بكتاب الله الموتي ،  
 ويصبرون بنور الله أهل العمى ، فسكن من قتيل لإبليس قد أخيه ؟ وكم من ضال  
 تائه قد هدوه ؟ فذا أحسن أكرم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن  
 كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا  
 ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مخالفون للكتاب ، مختلفون في الكتاب ،  
 مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله بغير علم ، يتكلمون  
 بالمشابهة من الكلام ، ويخذعون جهال الناس بما يشبهون به عليهم ، فنعوذ بالله  
 من فتن المضلين » .

ومن أعظم أصول التفريق بينهم في هذه المسألة - مسألة أفعال الله تعالى وكلام  
 الله ونحو ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته - فإن هذا الأصل لما أنكره  
 من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وظنوا أنه لا يمكن إثبات  
 حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم ، ولا يمكن إثبات حدوثه  
 إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعلقة بأجسامهم ذلك إلى  
 أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته ، أو ينفوا بعض  
 ذلك ، وظنوا أن الإسلام لا يقوم إلا بهذا النقي ، وأن الدهرية من الفلاسفة وغيرهم  
 لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق ، وأخطئوا في هذا وهذا .

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة زادتهم إغراء ، وأوجبت لهم حجة  
 عجزة هؤلاء عن دفعها إلا بالكسابة التي لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء ، فقالوا  
 لهم : كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث ؟ وكيف تكون الذات حالما وفعلها  
 وجميع ما ينسب إليها واحدا من الأزل إلى الأبد ؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون  
 وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حادث ؟

فكان ما جعلوه أصلاً للدين وشرطاً في معرفة الله تعالى منافياً للدين وموجباً  
ومانعاً من كمال معرفة الله ، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هي في الحقيقة  
على نقيض مطلوبهم أدل ، فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعاً من  
الحدوث . وأما أمور الإسلام : فإن هذا الأصل اضطرب إلى نقي صفات الله تعالى  
لثلاث تنقض الحجة ، ومن لم ينف الصفات نقي الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق  
بمحيثته وقدرته . ويلزمهم من عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول ومن جحد  
بعض ما يستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته : ما أوجب لهم من التناقض والارتباك  
ما تبين لأولى الألباب . فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ، ولا الجهاد لمدو الله  
ورسوله حقه ، وقد قال تعالى ( ٤٩ : ١٥ ) إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم  
لم يرتابوا وجاهدوا - الآية )

هذا مع دعواهم أنهم أعظم عدواً وإيماناً وتحققاً لأصول الدين وجهاداً  
لأعدائه بالحجج من الصحابة ، وإن هم في ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم  
يجاهدوا المدو ، بل أخذوا منهم بعض البلاد ، ولا عدلوا في المسلمين العدل  
الذي شرعه الله للجهاد إذا ادعى أنه أمكن وأعدل من عمر بن الخطاب وأصحابه  
رضوان الله عليهم .

ثم إنهم بسبب ذلك تفرقوا في أصول كثيرة من أصول دينهم كتفرقهم في  
كلام الله وغيره ؛ فإنهم تفرقوا فيه شيعاً : شيعة قالت : هو مخلوق ، وحقيقة قرأهم :  
لم يتكلم الله به ، كما كان قدسهم يقولون ، لكن المعزلة صاروا يطلقون اللفظ  
بأن الله متكلم حقيقة ، ولكن مراده مراد من قال : إن الله لم يتكلم  
ولا يتكلم ، كما ذكر أحد : أنهم تارة ينفون الكلام ، وتارة يقولون : يتكلم  
بكلام مخلوق ، وهو معنى الأول . وهذا في الحقيقة تكذيب للرسول الذين إنما  
أحبروا الأمم بكلام الله الذي أنزل إليهم وجاء الفلاسفة القائلون بتقديم العالم  
فقالوا أيضاً : متكلم ، وكلامه ما يفيض من العقل القابل على نفوس الأنبياء . وهذا



قول من وافقهم من القرامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر بالإسلام ويبطن مذهب الصابئة والمجوس ونحو ذلك . وهو قول طوائف من ملاحدة الصوفية كأصحاب وخذة الوجود ونحوهم الذين أخذوا دين الصابئة والفراعنة والديرية فأخرجوه في قالب المكاشفات والولاية والتحقيق .

والذين قالوا ليس هو مخلوقا ظن فريق منهم أنه لا يقابل المخلوق إلا القديم اللازم للذات الذي ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كشيء الذات فقالوا ذلك . ثم طائفة رأت أن الحروف والأصوات يمتنع أن تكون كذلك ، فقالت : كلامه هو مجرد معنى واحد ، هو الأمر والنهي والخير ، وأنه إن عبر عن ذلك المعنى بالعبرية كان تورا ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ؛ فلزمهم أن تكون معاني القرآن هي معاني التورا والإنجيل ، وأن يكون الأمر هو النهي وهو الخير ، وأن تكون هذه صفات له لا أنواعا له ، ونحو ذلك مما يعلم فساد به بصرح العقل .

وطائفة قالت : بل هو حروف وأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته كما قال الذين من قبلهم .

وانفق الفريقان على أن تكليم الله للملائكة وتكليمه موسى وتكليمه لعباده يوم القيامة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك : إنما هو خلق إدراك في السمع أدرك به ما لم يزل موجودا ، كما أن تجليه - عند من يشكر مباينته لعباده وأن يكشف لهم حجابا منفصلا عنهم - ليس هو إلا خلق إدراك في أعينهم من غير أن يكون هناك حجاب منفصل عنهم يكشفه لهم .

وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين قالت : بل يتكلم بعد أن لم يكن يتكلم بصوت وحروف ، وكلامه حادث قائم بذاته يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنكروا أن يقال : لم يزل متسكلا إذا شاء ، إذ ذلك يقتضي تسلسل الحوادث وتعاقبها ، وهذا هو الدليل الذي استدلوا به على حدوث أجسام العالم .

فليتدبر المؤمن العالم كيف فرق هذا الكلامُ الحدثُ للبندع بين الأمة ،  
والقى بينها العداوة والبغضاء ، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهي من آمن ببعض  
الكتاب وكفر ببعض ، إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى ، فالذين  
قالوا بخلق القرآن إنما أقام في ذلك أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يكون الكلام  
لازماً لزوم العلم ، بل الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، فقالوا : يكون من  
صفات الفعل ، والتكلم : من فعل الكلام ، ثم لم يشبوا فعلاً إلا منفصلاً عنه ،  
لنفهم أن يقوم بذاته ما يتماق بمشيئته وقدرته . وصار من قابلهم يريد أن يثبت  
كلاماً لازماً للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته : إما معنى ، وإما حروفاً ، ويثبت  
أن المتكلم لا يقدر على التكلم ، ولا يمكنه أن يقول غير ما قيل ، ويسلب المتكلم  
قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته . فإذا قال له الأول « المتكلم  
من فعل الكلام » قال هو « المتكلم من قام به الكلام » ولكن ذاك يقول :  
لا يقوم الكلام بفعله ، وهذا يقول : لا يختار المتكلم أن يتكلم .

فأخذ هذا بعض صفة الكلام وهذا بعضها ، والمتكلم المعروف : من قام به  
الكلام ومن يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنفين في  
المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التي يعرفونها  
وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه  
ولا يعرفون قائله ، فالشهر ستاني صنف « المثل والنحل » وذكر فيها من مقالات  
الأئم ما شاء الله ، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره ، والقاضي  
أبو بكر وأبو المعالي والقاضي أبو يعلى وابن الزاغوني وأبو الحسين البصري ومحمد  
ابن الهيثم ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنفين ، تجد أحدهم يذكر في مسألة  
القرآن أو نحوها عدة أقوال للأئمة ، ويختار واحداً منها ، والقول الثابت عن  
السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره الواحد منهم ، مع أن عامة  
المتنسبين إلى السنة من جميع الطوائف يقولون : إنهم متبعون للأئمة كالك والشافعي

وأحمد وابن المبارك وخادم بن زيد وغيرهم ، لأسيا الإمام أحمد ، فإنه بسبب المحنة المشهورة من الجهمية له ولغيره أظهر من السنة ورد من البدعة ما صار به إماما لمن بعده ، وقوله هو قول سائر الأمة ؛ فعامة المنفسين إلى السنة يدعون متابعتهم والافتداء به سواء كانوا موافقين له في الفروع أولا ؛ فإن أصول الأئمة في أصول الدين متفقة ؛ ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب إلى السنة كانت موافقته لأحمد أشد . ولما كان الأشعري ونحوه أقرب إلى السنة من طوائف من أهل الكلام كان انتسابه إلى أحمد أكثر من غيره ، كما هو معروف في كتبه . وقد رأيت من أتباع الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من يقول أقوالا ، ويكفرون من يقولها ، وتسكون منصوصة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب في هذا الباب ، ولأن شبهة الجهمية النفاة أثرت في قلوب كثير من الناس ، حتى صار الحق الذي جاء به الرسول - وهو المطابق للعقول - لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه ، وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق مالا يفهمه كثير من الناس ، والمعنى للفقوم يعبر عنه بعبارة فيها إجمال وإيهام يقع بسببها نزاع وخصام . والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات ( ٥٩ : ١٠ ) ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم .

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدهج الذين جعلوا أصل الدين مبنيا على كلامهم في الأجسام والأعراض ؛ ولهذا كثرت من السلف والأئمة هؤلاء ، وإذا رأيت الرجل قد صنف كتابا في أصول الدين أورد فيه من أقوال أهل الباطن ما شاء الله ، ونصّر فيه من أقوال أهل الحق ما شاء الله ، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال في المسألة فيبطلها إلا واحدا ، ورأيت في مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو ذلك ترك من الأقوال ما هو معروف عن السلف والأئمة - تبين لك أن هذا القول لم يكن يعرفه ليقبله أو يردّه ، إما لأنه لم يخطر بباله ، أو لم يعرف قائلا



به ، أو لأنه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات . وكثيراً ما يكون الحق مقسوماً بين المتنازعين في هذا الباب ، فيكون في قول هذا حق وباطل ، وفي قول هذا حق وباطل ، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرهما ، والعصمة إنما هي ثابتة لجموع الأمة ، ليست ثابتة لطائفة بعينها .

فإذا رأيت من صنف في الكلام — كصاحب الإرشاد والمعتمد ومن تبعهما — لم يذكر في ذلك إلا أربعة أقوال وما يتعلق بها — عُلِمَ لك أنه لم يبلّغهم القول الخامس ولا السادس ، فضلاً عن السابع ؛ فالذين يسلكون طريقة ابن كلاب كصاحب الإرشاد ونحوه يذكرون قول المعتزلة وقول السكرامية ويبطلونها ، ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقولون فيه : وذهب الخشوية المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي ، ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات الفراء ونفائهم عينُ كلام الله تعالى ، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوتُ الله ، تعالى الله عن قولهم ! وهذا قياسُ جهالهم ، ثم قالوا : إذا كتب كلام الله بجسم من الأجسام رقوماً ورسوماً وأسطراً وكَلِمَاتٍ فهي بأعيانها كلامُ الله القديم ، فقد كان إذ كان جسماً حادثاً ، ثم انقلب قديماً ، ثم قَضَوْا بأن المرئي من الأسطر هو الكلام القديم الذي هو حروف وأصوات ، وأصلهم أن الأصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الباري تعالى وقواعدُ مذهبهم مبنية على دفع الضرورات .

فلم يذكر أبو المعالي إلا هذا القول مع قول المعتزلة والسكرامية . ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول ، ولا نعرف هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين ، ولا رأينا هذا في شيء من كتب المسلمين ، ولا سمعناه من أحد منهم . فما سمعنا من أحد ، ولا رأينا في كتاب أحد أن المبدأ الحادث انقلب قديماً ، ولا أن المبدأ الذي يكتب به القرآن قديم ، بل رأينا عامة المصنفين من أصحاب أحمد وغيرهم يفكرون هذا القول ، وينسبون ناقله عن بعضهم إلى الكذب .

وأبو المعالي وأمثاله أجلُّ من أن يعتمد الكذب ، لكن القول المحكي قد يسمع من قائل لم يضبطه ، وقد يكون القائل نفسه لم يحذر قولهم ، بل يذكر كلاماً مجحلاً يتناول النقيضين ، ولا يميز فيه بين لوازم أحدهما ولوازم الآخر ، فيحكيه الحاكى مفصلاً ولا يحمله إجمال القائل ، ثم إذا فصله يذكر لوازم أحدهما دون ما يعارضها ويناقضها ، مع اشتغال الكلام على النوعين المتناقضين أو استحالتهما ، وقد يحكيه الحاكى باللوازم التي لم يلتزمها القائل نفسه . وما كُلُّ من قال قولاً التزم لوازمه ، بل عامة الخلق لا يلتزمون لوازم أقوالهم ، فالحاكي يجعل ما يظنه من لوازم قوله هو أيضاً من قوله ، لاسيما إذا لم ينف القائل ما يظنه الحاكى لازماً ، فإنه يجعله قولاً له بطريق الأولى .

ولاربعاً أن من الناس من يقول : هذا القرآن كلام الله ، وما بين اللوحين كلام الله ، ويقول : إن كلام الله محفوظ في القلوب مثلوا باللسن ، مسموع بالأذان مكتوب في المصاحف ، وهذا الإطلاق حق متفق عليه بين المسلمين ، ثم من هؤلاء من إذا سُئل عن المداد وصوت القلم : أقدم هو ؟ أنكر ذلك ، وربما سكت عن ذلك ، وكره الكلام فيه بنفى أو إثبات ، خشية أن يجر ذلك إلى بدعة ، مع أنه لو سمع من يقول « إن المداد أقدم » ألزمه العقوبة به والعذاب الأليم . وأما صوت العبد فقد تكلم فيه طائفة من المنسبيين إلى الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما ، فمنهم من قال : إن الصوت المسموع قديم ، ومنهم من يقول : يسمع شيتين الصوت القديم والحديث ، وهذا خطأ في العقل الصريح ، وهو بدعة ، وقول قبيح ، والإمام أحمد وجهان أصحابه مفكرون لما هو أخف من ذلك ، فإن أحمد وأئمة أصحابه قد أنكروا على من قال : اللفظ بالقرآن غير مخلوق ، فكيف بمن قال : الصوت غير مخلوق ؟ فكيف بمن قال : الصوت قديم ؟ وقد بدعوا هؤلاء ، وأمروا بهجرتهم . وقد صنف المروذي في ذلك مصنفاً كبيراً ذكره الخلال في كتاب السنة ، كما جهّموا وبدّعوا من قال : اللفظ به مخلوق أيضاً ، كما بين في موضعه .

إذ المقصود هنا أن من أكابر الفضلاء مَنْ لا يعرف أقوال الأئمة في أكابر المسائل ، لا أقوال أهل الحق ولا أهل الباطل ، بل لم يعرف إلا بعض الأقوال المبتدعة في الإسلام ، ومن للعلوم أن الساف والأئمة كان لهم قول ليس هو قول المعتزلة ولا الكلائية ولا الكرامية ، ولا هو قول المسمين بالخشوية ، فأين ذلك القول ؟ أكان أفضل الأمة وأعلمها وخير قرونها لا يعلمون فيها حقاً ولا باطلاً ؟ ومعلوم أن كل قول من هذه الأقوال فاسد من وجوه ، وقد يكون بعضها أفسد من بعض ؛ فقول المعتزلة الذين قالوا « إن كلام الله مخلوق » وإن كان فاسداً من وجوه ؛ فقول الكلائية فاسد من وجوه ، وقول الكرامية فاسد من وجوه .

والإمام أحمد وغيره من الأئمة أنكروا هذه الأقوال كلها ، كما أنكروا قول الكلائية والكرامية بالنصوص الثابتة عنهم ، وإنكارهم لقول المعتزلة متواتر مستفيض عنهم ، وأنكروا على مَنْ جَعَلَ ألفاظ العبارة بالقرآن غير مخلوقة ، فكيف بالقول المنسوب إلى هؤلاء الخشوية ؟ ولهذا لما كان أبو حامد مستمداً من كلام أبي المعالي وأمثاله وأراد الرد على الفلاسفة في « التهافت » ذكر أنه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة ، وبكلام الكرامية تارة ، وبكلام الواقعة تارة ، كما يكلمهم بكلام الأشعرية . وصار في البحث معهم إلى مواقف غاية فيها بيان تناقضهم ، وإذا ألزموه تناقضه فرّ إلى الوقف .

ومن المعلوم أنه لا بد في كل مسألة دائرة بين النفي والإثبات من حق ثابت في نفس الأمر أو تفصيل . ومن المعلوم أن كلام الفلاسفة المخالف لدين الإسلام لا بد أن يناقضه حق معلوم من دين الإسلام موافق لصريح العقل ، فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يُخبروا بمحالات العقول ، وإنما يخبرون بمجازات العقول ، وما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل ، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وما يعجز العقل عن معرفته . ومن المعلوم أن الساف والأئمة لهم قول



خارج عن قول المعتزلة والسكرامية والأشعرية ، والواقفة ، وَمَنْ علم ذلك القول فلا بد أن يحكيه وينظرهم به ، كما ينظرهم بقول المعتزلة وغيرهم ، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقائق أقوالهم وحقيقة ما جاء به الكتاب والسنة وحقيقة المعقول الصريح الذي لا يتصور أن يناقض ذلك لا يمكنه أن يقول إلا بمبلغ علمه ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها . ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة ، وإن كان ذلك في المسائل العلمية ، ولولا ذلك أهلكنا أكثر فضلاء الأمة ، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم ، فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه : هو الحق بأن يتقبل الله حسناته ويشبهه على اجتهداده ، ولا يؤاخذ به بما أخطأه ، تحقيقاً لقوله تعالى ( ربنا لا تؤاخذنا إن سبنا أو أخطأنا )

والشهرستاني - لما كان أعلم بالمقالات من إخوانه - ذكر في مسألة الكلام قولاً سادساً ، وظن أنه قول السلف ، فقال في « نهاية الإقدام » - بعد أن ذكر قول الفلاسفة والمعتزلة ، والأشعرية ، والسكرامية ، وأن المعتزلة لما قالت : أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله . وانفقوا على أنه سور وآيات وحروف منظومة وكلمات مجموعة ، وهي مقرونة ومسموعة على التحقيق ، ولها مفتتح ومختتم ، وأنه معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم دالة على صدقه ، وأن الأشعرية تفرق بين اللفظ والمعنى ، وثبتت معنى هو مدلول اللفظ - قال السلف والحنابلة : قد تقرر الاتفاق على أن ما بين اللفظين كلام الله ، وأن ما نقرؤه ونكتبه ونسمعه عين كلام الله ، فيجب أن تكون تلك الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله . ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق وجب أن تكون تلك الكلمات أزلية غير مخلوقة . ولقد كان الأمر في أول الزمان على قوانين : أحدهما القدم ، والثاني الحدوث ، والقولان مقصوران على الكلمات

المكتوبة والآيات المقررة بالأسن ، فصار الآن قول ثالث ، وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات ، وهو خلاف القولين . فكان السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات ، دون التعرض لمعنى وراءها ، فابتدع الأشعرى قولاً ، وقضى بحدوث الحروف ، وهو خرق للإجماع ، وحكم بأن ما نقرؤه كلام الله مجازاً لا حقيقة ، وهو عين الابتداع ، فمثلاً قال : ورد السمع بأن ما نقرؤه ونكتبه كلام الله ، دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته ؟ كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليد ، إلى غير ذلك من الصفات الخيرية

قال : قال السلف : ولا يظن الظان بنا أننا ثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا ، وصارت صفات لنا ، فإننا تعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا ، وقد بذل السلف أرواحهم ، وصبروا على أنواع البلايا والحن من معتزلة الزمان ، دون أن يقولوا : القرآن مخلوق ، ولم يكن ذلك حروفاً وأصواتاً هي أفعالنا وأكسابنا ، بل هم عرفوا يقيناً أن الله تعالى قولاً وكلاماً وأمرأ ، وأن أمره غير خلقه ، بل هو أزلى قديم بقدمه ، كما ورد القرآن بذلك في قوله تعالى ( ٧ : أله الخلق والأمر ) وقوله تعالى ( ٣٠ : الله الأمر من قبل ومن بعد ) وقوله تعالى ( ١٦ : ٤ : إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره ، وقوله تعالى ( ٣٦ : ٨٢ : إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ) وقوله تعالى ( ٢ : ٣٠ : وإذا قال ربك ) ( وإذا قلنا لله لا تسكت ) ( قال الله ) فالقول قد ورد في السمع مضافاً إلى الله أحص من إضافة الخلق ، فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهي الخلق والابتداع ، والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة ، وإلا فيرتفع الفرق بين الخلق والأمر ، والخلقيات والأمريات .

قالوا : ومن جهة العقل : العاقل يحد فرقا ضرورياً بين « قال » و « فعل »

وبين « أمر » و « خلق » ولو كان القول فعلا كسائر الأفعال لبطل الفرق الضروري ، فثبت أن القول غير الفعل ، وهو قبل الفعل ، وقبلته قبلية أزلية ؛ إذ لو كان له أول لكان فعلا سبقه قول آخر ، ويتسلسل .

قال : وحققوا زيادة تحقيق فقالوا : قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمور ، وهو التعرض لإثبات كلمات الله ، حيث قال تعالى ( ١١٥ : ٦ ) وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته ) وقال ( ١٩ : ١٠ ) ولولا كلمة سبقت من ربك ( وقال تعالى ( ١١٠ : ١٨ ) قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ) وقال تعالى ( ٢٧ : ٣١ ) ولو أن مافي الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ) وقال تعالى ( ١٣ : ٣٢ ) ولكن حق القول مني ) وقال ( ٧١ : ٣٩ ) وكذلك حق كلمة العذاب ( فتارة يحىء الكلام بلفظ الأمر ، وتثبت له الوحدة الحقيقية التي لا كثرة فيها ( ٥٠ : ٥٤ ) وما أمرنا إلا واحدة كلعج بالبصر ) وتارة يحىء بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها ( ما نفدت كلمات الله ) فله تعالى إذا أمر واحد وكلمات كثيرة ، وذلك لا يتصور إلا بحروف ، فمن هذا قلنا : أمره قديم ، وكلماته أزلية ، والكلمات مظاهر الأمر ، والروحانيات مظاهر الكلمات ، والأجسام مظاهر الروحانيات ، والإبداع والخلق إنما يتبدى من الأرواح والأجسام . وأما الكلمات والحروف والأمر فأزلية قديمة ، وكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروف كلماته لا تشبه كلامنا ، وهي حروف قدسية علوية ، وكما أن الحروف يبسائط الكلمات ، والكلمات أسباب الروحانيات ، والروحانيات مدبرات الجسمانيات ، وكل السكون قائم بكلمات الله محفوظ بأمر الله .

قال : ولا يغفلن غافل عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف فإن له شأنًا ، وهم يسمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمسكوب ، ويحكمون أن القراءة هي صفتنا وفعلنا غير المقروء الذي هو ليس صفة لنا ولا فعلا



لنا ، غير أن المقروء بالقراءة قَصَص وأخبار وأحكام وأمر ، وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون ، وليست أحكام الشرائع الماضية هي بعينها أحكام الشرائع الخاتمة<sup>(١)</sup> ، فلا بُدَّ إذاً من كلمات تصدر عن كلمة وترد على كلمة . ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات ، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا ، وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا .

قلت : فهذا القول الذي ذكره الشهرستاني وحكاه عن السلف والخليفة ليس هو من الأقوال التي ذكرها صاحب « الإرشاد » وأتباعه ، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد ، وهذا القول لا يعرف به قائل له قول أو مصنف في الإسلام . وأما القول الذي ذكره الشهرستاني : فقال به طائفة كبيرة ، وهو أحد القولين لماuxy أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم من الطوائف ، وهو المذكور عن أبي الحسن بن سالم وأصحابه السالية ، وقد قاله طائفة غير هؤلاء كما ذكر ذلك الأشعري في كتاب المقالات لما ذكر كلام ابن كلاب فقال : قال ابن كلاب : إن الله لم يزل متكلماً ، وإن كلامه صفة له قائمة به ، وإنه قديم بكلامه ، وإن كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به ، وإن الكلام ليس بحرف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ، وإنه معنى واحد قائم بالله . قال : وقال بعض من أنكر خلق القرآن : إن القرآن يسمع ويكتب ، وإنه متغاير غير مخلوق ، وكذلك العلم غير القدرة ، والقدرة غير العلم ، وإن الله لا يجوز أن يكون غير صفاته ، فصفاته متغايرة ، وهو غير متغاير ، قال : وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث<sup>(٢)</sup> ، وأن الله لم يزل متكلماً ، وأنه مع ذلك حروف وأصوات ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلماً بها .

قلت : فبعض هذا القول الذي ذكره الشهرستاني عن السلف منقول بعينه عن السلف ، مثل إنكارهم على من زعم أن الله خلق الحروف ، وعلى من زعم

(١) في المطبوعة « الخاتمة » تحريف . (٢) في الخطية « مخلوق »

أن الله لا يتكلم بصوت ، ومثل تفريقهم بين صوت القاري ، وبين الصوت الذي يسمع من الله ، ونحو ذلك . فهذا كله موجود عن السلف والأئمة . وبعض ما ذكره من هذا القول ليس هو معروف عن السلف والأئمة ، مثل إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المضاف المعين ، وليسكن القول الذي أطبقوا عليه : هو أن كلام الله غير مخلوق ، ولكن الناس تنازعوا في مرادهم بذلك ، والنزاع في ذلك موجود في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم ، كما هو مبسوط في غير هذا الموضع .

والنزاع في ذلك معنى على هذا الأصل ، وهو كون قوله - مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به ، ومع أنه لم يزل متكلماً - : هل يتعلق بقدرته ومشيته أم لا ؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستاني ونحوه ، إذ الأقوال المعروفة للناس في مسألة الكلام سبعة أقوال .

والمقصود هنا : أن أبا عبد الله الرازي في أكثر كتبه ، لم يبين مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعري ، وهو أنه يمنع أن يحدث في نفسه كلام ؛ لكونه ليس محلاً للحوادث ، وذلك لأنه قد ضعف هذا الأصل ، فلم يتمكن أن يبنى عليه بل أثبت ذلك بإجماع مركب ؛ فقرر أن الكلام له معنى غير العلم والإرادة ، خلافاً للمعتزلة ونحوهم . وإذا كان كذلك فكل من قال بذلك قال : إنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى ، فلم يقل بذلك لكان خلاف الإجماع . فهذا هو العمدة التي اعتمد عليها في « نهاية العقول » وهو ضعيف ، فإن الأقوال في المسألة متعددة غير قول المعتزلة والكلابية .

وكان من الممكن أن يقال : إن ثبت أنه لا يقوم بالله ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن أن يجعل كلام الله قديماً بالطريقة المعروفة ، فإنه يمنع أن يحدثه قائماً في نفسه أو في محل آخر ، فإذا امتنع حدوثه في نفسه تعين قدمه . وإن لم يثبت ذلك ، بل أمكن أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن هنا قول

السكرامية وقول أهل الحديث الذين يقولون : إنه قول السلف والأئمة ، فلم يمتنع  
قول السكلاوية ، فذكر في « نهاية القول » ما جرت عادته وعادة غيره بذكره ،  
وهو أن معنى الكلام : إما أن يكون هو الإرادة والعلم ، وإما أن يكون الطلب  
مغايرا للإرادة ، والحسك الذهني مغايرا للعلم . والأول باطل ؛ لأن الإنسان في  
الشاهد قد يتخير بما لا يعلمه ولا يعتقد ، وقد يأمر بأمر لا يريد ، كالتسبيح إذا  
كان قصده امتحان العبد . قال : وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب ،  
لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخير لا تختلف في الشاهد والغائب . قال : فثبت أن  
أمر الله ونهيه وخبره صفات حقيقية ، قائمة بذاته ، مغايرة لذاته وعلمه ، وأن  
الأنفاظ الواردة في الكتب الإلهية دالة عليها . وإذا ثبت ذلك وجب القطع  
بقدمها ، لأن الأمة على قولين في هذه المسألة : منهم من نفي كون الله موصوفا  
بالأمر والنهي والخبير بهذا المعنى ، ومنهم من أثبت ذلك . وكل من أثبت موصوفا  
بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة . فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه  
الصفات ثم حكنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولنا ثالثا خارقا للإجماع .  
وهو باطل .

وأورد على نفسه أسئلة : منها قول القائل : لم قلتم إن تلك المعاني قديمة في  
قولكم : كل من أثبت تلك المعاني أثبت قديمة ؟ قلنا : القول في إثباتها مسألة ،  
والقول في قدمها مسألة أخرى ؛ فلو لزم من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت الأخرى  
لزم من إثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم إثبات كونه تعالى متكلم بكلام قديم ،  
وإن سلمنا أن هذا النوع من الإجماع يقتضي قدم كلام الله ، لكنه معارض بنوع  
آخر من الإجماع ، وهو أن أحدا من الأمة لم يثبت قدم كلام الله بالطريق الذي  
ذكرتموه ، فيكون النفي بما ذكرتموه خارقا للإجماع .

وذكر من جواب ذلك قوله : لو لزم من إثبات هذه الصفة إثبات قدمها  
لأن كل من قال بالأول قال بالثاني لزم من القول بإثبات العلم القديم إثبات



الكلام القديم ؛ لأن كل من قال بالأول قال بالثاني - قلنا : الفرق بين الموضعين المذكور في « المحصول » فإن المعتزلة يساعدوننا على الفرق بين الموضعين ، فلا يكون إثبات كلام الله بهذه الطريق على خلاف الإجماع . قلنا : قد بينا في كتاب « المحصول » أن إحداث دليل لم يذكره أهل الإجماع لا يكون خرقاً للإجماع . قلت : المقصود أن يعرف أنه عدل عن الطريقة المشهورة ، وهو أنه لو أحدثه في نفسه لكان محلاً للحوادث - مع أنها عمدة ابن كلاب والأشعري ومن اتبعهما - لضعف هذا الأصل عنده ، ولو اعتقد صحته لكان ذلك كافياً معنياله عن هذه الطريقة التي أحدثها .

وليس المقصود هنا الكلام في مسألة القرآن ، فإن هذا مبسوط في موضعه ، وإنما الغرض التنبية على اعتراف الفضلاء بأن هذا الأصل ضعيف . وأما ضعف ما اعتمدته في مسألة القرآن : فتبين في موضع آخر ، فإن إثبات المقدمة الأولى فيها كلام ليس هذا موضعه ، إذ كانت العمدة فيه على أمر ممتحن وخبر الكاذب . والمنازع يقول : هذا إظهار للأمر والخبر ، وإلا فهو في نفس الأمر لم يدل الخبر هنا على معنى في النفس . ولهذا يقول الله تعالى عن الكاذبين إنهم ( ٤٨ : ١١ ) يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم ( ينازعون في أن الكاذب قام بنفسه حكم أو دل لفظه على معنى في نفسه ، بل أظهر الدلالة على معنى في نفسه كذباً .

وأما المقدمة الثانية فضعيفة . وذلك أنه يقال : ذهب أن هذا ثبت ، لكن لم لا يجوز أن يتكلم بحروف ومعان قائمة في ذاته حادثة ؟ وهذا القول قول طوائف من المسلمين ، فليس هو خلاف الإجماع ، فإن أبطل هذا بقوله « ليس محلاً للحوادث » قيل : فهذا - إن صح - فهو دليل كاف ، كما سلكه من سلكه من الناس ، وإن لم يصح بطلت الدلالة ؛ فتبين أنه لا بد في إثبات قدمه من هذه المقدمة .

وأما قوله « كل من أثبت اتصاف الله بهذه المعاني فإنه يقول بقدمها »

[فليس الأمر كذلك . بل كثير من أهل الحديث وأهل الكلام يثبتونها ولا يقولون بتقديمها] .

وأما الفرق الذي ذكره في «الحصول» فهو أن الأمة إذا اختلفت في مسألتين على قولين : فإن كان مأخذها واحدا - كتنازعهم في الرد وذوي الأرحام - لم يكن لمن بعدهم إحداهن موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة . وإن كان المأخذ مختلفا - كتنازعهم في الشفعة وميراث ذوي الأرحام - جاز موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة ، فظن أن عدم قدم الكلام مع إثبات هذه المعاني من هذا الباب ، وليس الأمر كذلك ، فإن مأخذ إثبات هذه المعاني ليس هو مأخذ القدم ؛ فإن القدم مبنى على مسألة الصفات ، وعلى أنه : هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ؟ وأما إثبات هذه المعاني فمسألة أخرى .

والناس لهم في معنى «الكلام» أربعة أقوال : أحدها : أنه اللفظ الدال على المعنى ، والثاني أنه المعنى المدلول عليه باللفظ ، والثالث : أنه مقول بالاشتراك على كل منهما ، والرابع : أنه اسم لمجموعهما ، وإن كان مع القرينة يراد به أحدهما ، وهذا قول الأئمة وجمهور الناس ، وحينئذ فن أثبت هذه المعاني قال : إن اسم «الكلام» يقتضيه بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعا بالذات .

ثم من جوز تماق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن يقول بالقدم أولا يقول بالقدم في الكلام المعين ، وإن قال بالقدم في نوع الكلام ، ومن لم يجوز ذلك فمنهم طائفة يقولون بقدم الحروف ، وطائفة تقول بقدم المعاني دون الحروف ، وما به يستدل أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والحل يعارضونهم بمثله في المعاني ، فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة ، ولها محل لا يليق بالله تعالى . فإن جاز أن تجعل فينا متعددة مع اتحادها في حق الله تعالى ، وأن محلها منه ليس كمحلها منا : أمكن أن يقال في الحروف كذلك : إنها وإن تعددت فينا فهي متحدة هناك ، وليس المحل ( ١٢ - مريح القول ٢ )

كالخل . وإذا قيل « مُرتبة فينا » فكذلك المعاني مرتبة فينا . فترتيب أحدهما كترتيب الآخر . وإذا قيل « دعوى اتحادها يخالف لصريح العقل » قيل : وكذلك دعوى اتحاد المعاني ، فكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء .  
والمقصود هنا : الكلام على هذا الأصل ، وهي مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال ونحوها مما يتعلق به ، ويتعلق بحشيشته وقدرته .

وأما قول القائل « الجمهور على خلاف ذلك » ، وإنما الخلاف فيه مع الكرامية ، فهذا قول من ظن طوائف المسلمين منحصرة في المعتزلة والكلابية والكرامية ، بل أكثر طوائف المسلمين يجوزون ذلك : من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم . وأما أئمة أهل الحديث والسنة فكالمجمعين على ذلك ، فكلام من يُعرف كلامه في ذلك صريح فيه ، والباقيون مُعْظَمُونَ لمن قال ذلك ، شاهدون له بأنه إمام في السنة والحديث ، لا ينسبونه إلى بدعة . وأما متأخرو أهل الحديث فلم يهاجموا قولان ، ولأصحاب أحمد قولان ، ولأصحاب الشافعي قولان ، ولأصحاب مالك قولان ، ولأصحاب أبي حنيفة قولان ، وللصوفية قولان ، وجمهور أهل التفسير على الإثبات . وأما أهل الكلام فقد ذكر الأشعري هذا في كتاب « المقالات » عن غير واحد من أئمة الكلام غير الكرامية ، ولم يذكر للكرامية شيئاً اضردوا به إلا قولهم في الإيمان ، بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك ، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرامية ، وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا في التوحيد بقول المعتزلة ، بل ذكر عنهم تجديد الصفات من العلم والسمع والبصر ، والناس قد حكوا عن هشام والجهم أنهما يقولان بحدوث العلم ، وهذا رأس المُعْظَلَّة وهذا رأس الشيعة ، لكن جهما كان يقول بحدوث العلم في غير ذاته ، وهشام يقول بحدوثه في ذاته . وحكي الأشعري تجديد العلم له عن جمهور الإمامية . وحكي عنهم إثبات الحركة له ، وأن كلهم يقولون بذلك إلا شريحة منهم . وذكر



عن هشام بن الحكم وهشام بن الجواليقي وابن مالك الحضرمي وعلي بن الهيثم وغيرهم أنهم يقولون : إرادته حركة ، وهل يقال : إنها غيره أم لا ؟ على قولين لهم ، وذكر عن طائفة أنهم يقولون : يعلم الأشياء قبل كونها ، إلا أعمال العباد ، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها ، وهذا قول غلاة القدرية ، كمعبد الجهني وأمثاله ، وهو أحد قولي عمرو بن عبّيد . وذكر عن زهير الأثرى أنه كان يقول : إن الله ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماس<sup>(١)</sup> . ويزعم أن الله تعالى يحيى يوم القيامة كما قال تعالى ( ٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا ) ويزعم أن القرآن كلام مُحدث غير مخلوق ، قال : وكان أبو معاذ التومني يوافق زهيراً في أكثر قوله ، ويخالفه في القرآن ، ويزعم أن كلام الله : حدث غير محدث ولا مخلوق ، وهو قائم بالله لا في مكان ، وكذلك قوله في محبته وإرادته أيضاً . قال زهير : كلام الله حدث وليس بمحدث ، وفعل وليس بمفعول ، وامتنع أن يزعم أنه خلق ، ويقول : ليس بخلق ولا مخلوق ، وإنه قائم بالله ، ومُحال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره ، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره ، وكذلك يقول في إرادة الله ومحبته وبغضه : إن ذلك أجمع قائم بالله ، قال الأشعري : وبلغني عن بعض المتفهمة أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام ، ويقول : إن كلام الله محدث غير مخلوق ، قال : وهذا قول داود الأصبهاني . قال : وكل القائلين بأن القرآن غير مخلوق ، كمنحو عبد الله بن كلاب ، ومن قال إنه محدث كمنحو زهير ، ومن قال : إنه حدث كمنحو أبي معاذ التومني — يقولون : ليس بجسم ولا عرض .

وأما الحجة التي احتج بها الرازي للنفاة فهي ضعيفة من وجوه .

أحدها : أن المقدمة التي اعتمد عليها فيها قوله « إن الخالي عن السكال الذي يمكن الاتصاف به ناقص » . فيقال : ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن

الانصاف بها في الأزل ، كما لا يمكن وجودها في الأزل ، فإن ما كان وجوده مشروطاً بحادث سابق له امتنع إمكان وجوده قبل وجود شرطه ، وعلى هذا : فانخلوع هذه في الأزل لا يكون خلوا عما يمكن الانصاف به ، والخلأ عما لا يمكن انصافه به ليس بنقص .

الوجه الثاني : أن يقال : هو لم يُثبت امتناع ما ذكره من النقص بدلائل عقلية ، ولا بنص كتاب ولا سنة ، بل إنما أثبتته بما ادعاه من الإجماع . وهذه طريقته وطريقته أبي المعالي قبله ومن وافقهم ، يقولون : إن امتناع النقص على الله تعالى إنما علم بالإجماع ، لا بالنص ولا بالعقل ، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المنازعين في انصافه بذلك هم من أهل الإجماع ، فكيف يحتج بالإجماع في مسائل النزاع ؟

فإن قال : هؤلاء وافقونا على امتناع النقص عليه ، وإنما نازعونا في كون ذلك نقصاً .

قيل له : إما أن يكونوا وافقوا على إطلاق اللفظ ، وإما أن يكونوا وافقوا على معانيه .

فإن وافقوا على إطلاق القول بأنه سبحانه منزّه عن النقص ، وقالوا : ليس هذا من النقص ، لم يكن مورد النزاع داخلًا فيما عتقوه بلفظ النقص ، ومعلوم أن الإجماع حينئذ لا يكون حاصلًا على المعنى المتنازع فيه ، ولكن على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى عند بعض أهل الإجماع ، ومثل هذا لا يكون حجة في المعنى ، ولكن غايته - إذا قام الدلائل على أن هذا يسمى في اللغة نقصاً - : أن يكونوا لم يعبروا باللفظ اللغوي ، وهذا بتقدير أن لا يكون له مساع في اللغة : إنما فيه خطأ لغوي ، فكيف إذا كانت المقدمات غير مسلمة لهم في اللغة أيضاً ؟ ومثل هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه ، وإنما يكون حجة لفظية ، لو سمحت مقدماتها ؛ فلا يحصل بها المقصود .

وإن كانوا وافقوا على نفي المعاني التي يعبر عنها بلفظ النقص : فمعلوم أن

المعنى المتنازع فيه لم يوافقونا عليه ؛ فثبت أن مورد النزاع لا إجماع على نفيه قطعاً ؛ فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالإجماع .

الوجه الثالث : أن يقال : إن قول القائل « إن الأمة أجمعت على تنزيه الله تعالى عن العيب والآفة ونحو ذلك » وهذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الأمة ، لكن نحن نعلم أن كل مسلم فهو ينزه الله تعالى عن النقص والعيب ، بل العقلاء كلهم متفقون على ذلك ، فإنه ما من أحد يعظم الصانع سبحانه وتعالى يصف الله بصفة وهو يعتقد أنها آفة وعيب ونقص في حقه ، وإن كان بعض الملحدين يصفه بما يعتقد أنه نقصاً وعيباً ، فهذا من جنس نقاة الصانع تعالى ، ولهذا كان نقاة الصفات نفوها وهم يعتقدون أن إثباتها يقتضي النقص كالحادث والإمكان ومشابهة الأحياء ، ومشتبهاً إنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتها يوجب الكمال ، وعدمها يستلزم النقص والعدم ومشابهة الجمادات ، وكذلك مثبتة القدر ونفاته ، بل بعض نقاة النبوة زعموا أنهم نفوها تعظيماً لله أن يكون رسوله من البشر ، وأهل الشرك أنكروا تعظيماً لله أن يُعْبَدَ بلا واسطة تكون بينه وبين خلقه . فإذا كان كذلك فمن المعلوم : أن الإنسان لو احتج بإجماع المسلمين على نفي النقص والعيب عن الله تعالى على من يثبت الصفات ، مدعياً أن إثباتها نقص وعيب أو بالعكس ، لقال له المثبت : نحن لم نوافقك على نفي هذا المعنى الذي تثبته أنت نقصاً وعيباً ، فلا تحتاج علينا بالموافقة على لفظ لم نوافقك على معناه ، وأمكنهم حينئذ أن يقولوا : نحن ننازعك في هذا المعنى وإن سميت أنت نقصاً وعيباً ، فلا يكون حجة ثابتة ، إلا أن يقوم دليل على انتفاء ذلك غير الإجماع المشروط بموافقتهم .

الوجه الرابع : أن يقال له : قولك « إجماع الأمة على أن صفاته كلها صفات كمال » إن عقيقتَ بذلك صفاته كلها اللازمة له لم يكن في هذا حجة لك ، وإن عقيقت ما يحدث بقدرته ومشيتته لم يكن هذا إجماعاً ، فإنك أنت وغيرك من أهل



الكلام تقولون : إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص ، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا ، كونه خالقا ومبدعا وعادلا ومحسنا ونحو ذلك عندك أمورٌ حادثة متجددة ، وليست صفة مدح ولا كمال ، وإن قلت « المفعولات ليست قائمة به ، بخلاف ما يقوم به » قيل لك : هب أن الأمر كذلك ، لكن ما يحدث بقدرته ومشيبته إما أن يقال : هو متصف به أولا يقال : هو متصف به : فإن قيل « ليس متصفا به » لم يكن متصفا لا بهذا ولا بهذا ؛ وإن قيل « هو متصف به » كان متصفا بهذا وهذا . ومعلوم أن المشهور عند أهل الكلام من عامة الطوائف أنهم يقسمون الصفات إلى صفات فعلية وغير فعلية ، مع قول من يقول منهم : إن الأفعال لا تقوم به ، فيجعلونه موصوفا بالأفعال ؛ فإنه موصوف بأنه خالق ورازق ، وعندهم هذه أمور كائنة بعد أن لم تكن ، ولما قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم « الفعل إن كان صفة كمال لزم اتصافه به في الأزل ، وإن كان صفة نقص امتنع اتصافه به في الأبد » أجابوا عن ذلك بأن الفعل ليس صفة كمال ولا نقص .

الوجه الخامس : احتجاجة بقوله « إن الأمة مجمعة على أن صفاته لا تكون إلا صفة كمال » أضعف من احتجاجة بإجماعهم على تنزيهه عن صفة النقص ، فإن كونه منزها عن صفات النقص مشهور في كلام الناس ، وأما كون صفاته لا تكون إلا صفات كمال : فليس هذا اللفظ مشهورا معروفا عن الأمة ، ومن أطلق ذلك منهم فإنما يطلقه على سبيل الإجمال ؛ لما استقر في القلوب من أن الله موصوف بالكمال دون النقص . وهذه الإطلاقات لا تدل على دق المسائل ، ولو قيل لمطلق هذا « كونه يفعل أفعالا بنفسه يقدر عليها ويشاؤها هو صفة نقص أو كمال » ؟ لكان إلى أن يدخل ذلك في صفات السكمال أو يقف عن الجواب أقرب منه إلى أن يجعل ذلك من صفات النقص .

الوجه السادس : أن هذا الإجماع حجة عليهم ، فإننا إذا عرضنا على العقول

موجودَيْنِ أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته وقدرته كلاماً وفعلًا . والآخر لا يمكنه ذلك ، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور له ولا مراد ، أو يكون باناً عنه . لسكانت العقول تقتضي أن الأول أكل . وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودَيْنِ من المخلوقين ، أو موجودين مطلقاً ، أحدهما يقدر على الذهاب والرجوع والتصرف بنفسه ، والآخر لا يمكنه ذلك . لسكانت العقول تقتضي بأن الأول أكل من الثاني ، كما أنا إذا عرضنا على العقل موجودَيْنِ من المخلوقين أو موجودين مطلقاً ، أحدهما حي عليم قدير ، والآخر لا حياة له ولا علم ولا قدرة ، لسكانت العقول تقتضي بأن الأول أكل من الثاني . فنفس ما به يعلم أن انتصافه بالحياة والعلم والقدرة صفات كمال ، به يعلم أن انتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به ، التي بها يفعل المفعولات المباشرة صفة كمال . والعقلاء متفقون على أن الأعيان المتحركة أو التي تقبل الحركة أكل من التي لا تقبلها ، كما أنهم متفقون على أن الأعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر ، أو التي تقبل الانتصاف بذلك أكل من الأعيان التي لا تنصف بذلك ولا تقبل الانتصاف به . وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات ، وكان السلف يحتجون بها ، ويثبتون أن مَنْ عِدَّ إلهاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، فقد عِدَّ رباً ناقصاً معيباً مؤوفاً ، ويثبتون أن هذه صفات كمال ، فالتخالي عنها ناقص . ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق ، فالتخالق أحق به ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق ، فالتخالق سبحانه أحق بتنزيهه عنه . ولما أورد مَنْ أورد من الملاحدة نفاة الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها ، وإنما يكون عدم البصر عي ، وعدم الكلام خرساً ، وعدم السمع صمًا : إذا كان المحل قابلاً لذلك كالحيوان . فأما ما لا يقبل ذلك كالجناد فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا ، أجيبوا عن هذا بأن ما لا يقبل الانتصاف لا بهذا ولا بهذا أعظم نقصاً مما يقبلهما ويتصف بأحدهما ، وإن

اتصف بالنقص ، فالجماد الذي لا يقبل الحياة والسمع والبصر والكلام أعظم نقصا من الحيوان الذي يقبل ذلك ، وإن كان أعنى أصم أبكم . فمن نفي الصفات جملة كالأعنى الأصم الأبكم ، وهذا بعينه موجود في الأفعال ، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها ، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للفاصر ، والحركة الطبيعية التي تطلب بها العين العود إلى مركزها لخروجها عن المركز . فإن تلك حركة بالعرض . والمفلس متفقون على أن ما كان من الأعيان قابلا للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها ، وما كان قابلا للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلا بالعرض ، وما كان متحركا بنفسه كان أعلى من الموات الذي تحركه غيره . وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

ونحن نتكلم على هذه الحجة - حجة السكال والنقصان - كلاما مطلقا لا يختص بنظم الرازي ، إذ قد يقول القائل : أنا أصوغها على غير الوجه الذي صاغها عليه الرازي ، فنقول :

اعلم أن طوائف المسلمين لهم في هذا الأصل الذي تبنى عليه مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أربعة أقوال تنفرع إلى ستة . وذلك أنهم متنازعون : هل يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال ؟ على قولين مشهورين ، ومتنازعون في أن الأمور المتجددة الحادثة : هل يمكن تسلسلها ودوامها في الماضي والمستقبل أو في المستقبل دون الماضي أو يجب تدهيها وانقطاعها في الماضي والمستقبل ؟ على ثلاثة أقوال معروفة . فصارت الأقوال أربعة طائفة نقول : يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، ثم هل يقال : ما زال كذلك ، أو يقال : حدث هذا الجنس بعد أن لم يكن ؟ على قولين .

وطائفة نقول : لا يقوم به شيء من ذلك ، ثم هل يمكن دوام ذلك وتسلسله خارجا عنه ؟ على قولين .

وكل من الطائفتين تنازعوا : هل يمكن وجود هذه المعاني بدون محل تقوم به ؟ على قولين .



القائلون من أهل القبلة بجواز تسلسل الحوادث : منهم من قال : تقوم به ،  
ومنهم من قال : تحدث لافي محل ، ومنهم من قال : تحدث في محل غيره .  
والمانعون لذلك من أهل القبلة : منهم من قال : تقوم به ولها ابتداء ، ومنهم  
من قال : بل تحدث قائمة في غيره ولها ابتداء ، ومنهم من قال : بل تحدث لافي  
محل ولها ابتداء .

وقد ذكرنا حجة المانعين من قيام المقدورات والمرادات به ، وكلام من  
ناقضها . ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل في الآثار ، وكلام بعض من  
عارضهم من أهل القبلة . وهذا موجود في عامة الطوائف ، حتى في الطائفة الواحدة ؛  
فإن أبا الثناء الأرموي قد ذكر في « لباب الأربعين » لأبي عبد الله الرازي  
من الاعتراضات على ذلك ما يناسب هذا الموضع ، وتابع في ذلك طوائف من  
النظار ، كأبي الحسن الآمدي وغيره ، بل نفس الرازي قد ذكر في مواضع من  
كتبه نقض ما ذكره في الأربعين ، ولم يجب عن ذلك ، كما قد حكينا كلامه في  
موضع آخر ، وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي في إفساد هذه الحجج التي ذكرها  
في تنهاى الحوادث بأمور لم يذكر عنها جواباً .

وذلك أن أبا عبد الله الرازي ذكر في الأربعين في مسألة حدوث العالم  
من الحجج على حدوث الأجسام أو العالم ما لم يذكر في عامة كتبه .  
فذكر خمس حجج : الأولى : أنه لو كانت الأجسام قديمة لسكانت إما  
متحركة أو ساكنة ، الأولى يستلزم حوادث لأول لها .  
واحتج على انتفاء ذلك بسنة أوجه :

الأول : أن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، وماهية الأزل تنفيها ،  
فامتنعت أزلية الحركة .

فعارضه أبو الثناء الأرموي بأنه لقائل أن يقول : كون ماهية الحركة مركبة  
من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول ،  
وهو المعنى بكونها أزلية .

قلت : ونسكتة هذا الاعتراض أن يقال : إن المستدل قال : ماهية الحركة تقتضي أن تكون مسبوقة بالغير ، فهل المراد بالغير : أن تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة ، أو يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض ؟ أما الأول فباطل ، وهو الذي يشعر به قوله : « ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير » ؛ فإن ذلك قد يفهم منه أن ماهيتها تقتضي أن تكون مسبوقة بغير الحركة ، ولو كان الأمر كذلك لامتنع كون المسبوق بغيره أزلياً ، لكن لا يصلح أن يريد إلا الثاني ، وهو أن ماهيتها تقتضي تقدم بعض أجزائها على بعض ، وحينئذ فقد منعه المقدمة الثانية وهو قوله « إن ماهية الأزل تنفي ذلك » وقالوا : لانسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزلياً ، هذا رأس المسألة ، لا سيما وهو وجاهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل يسلمون أن ما كان كذلك فإنه يصلح أن يكون أبدياً . ومعلوم أن ماهية الحركة تقتضي أن يكون بعضها متأخراً عن بعض ، ولا يمتنع مع ذلك وجود ما لا انقضاء له من الحركات . قالوا : فكذلك لا يمتنع وجود ما لا ابتداء له منها ، كما لم يمتنع وجود ما لا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود ، مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده ، والكلام في انتهاء المحقق كالكلام في انتهاء المقدّر .

قال الرازي : الوجه الثاني : لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا إلى أول كان قبل كل حركة عدم لا إلى أول ، وتلك العدمات مجتمعة في الأزل ، وليس معها شيء من الوجودات ، وإلا لكان السابق مقارناً للمسبوق ، فلمجموع الوجودات أول .

قال الأرموي : ولقائل أن يقول : إن عقيقتَ اجتماعها بتحققها بأمرها حقيقاً ما فهو ممنوع ؛ لأنه مامن حين يفرض إلا وينتهي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها ، ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أول ، وإن عقيقتَ به أنه لا ترتيب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات ، فلا يلزم من

اجتماع بعض الوجودات معها المحذور .

قلت : مضمونُ هذا : أن عدم كل حركة ينتهى بوجودها ، فليست الأعدام متساوية في النهايات ، فلا تكون مجتمعة في شيء من الأوقات ؛ لأنه في كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه ، ولكن لا بداية لسلك عدم منها ، فإن ما حدث لم يزل معدوماً قبل حدوثه ، بخلاف الحركات ، فإن سلك حركة بداية ، وحينئذ فلا يمنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض ، كما يقارن الوجود الباقي الأزلي عدم كل ما سواه ، فالمستدل يقول : عدم كل حادث ثابت في الأزلي ، والمعارض يقول : نعم ، لكن لا نسلم أن عدم الجنس ثابت في الأزلي . وليس الجنس حادثاً ، حتى يكون مسبوقاً بعدم الجنس ، وإنما الحادث أفراداً ، كما في دوامه في الأبد . فليس لعدم المجموع تحقق في الأزلي ، والعدم السابق لأفراد الحركات بمنزلة عدم اللاحق لها . ولا يقال : إن تلك الأعدام مجتمعة في الأبد . والفرق بين عدم المجموع وعدم كل فرد فرد : فرق ظاهر ، والمستدل يقول : عدم كل واحد أزلي ، فمجموع الأعدام أزلي . وهذا بمنزلة أن يقول : كل واحد من الأفراد حادث ، فالمجموع حادث ، إذ كل حادث فله انقضاء ؛ فمجموع الحوادث له انقضاء ، أو كل واحد مسبوق بغيره ، فالمجموع مسبوق بغيره فإذا قال المتكلم عن المستدل : قول المعارض « إن غيّبت اجتماعها تحققها بأمرها حيناً ما فهو ممنوع ؛ لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهى واحد منها فيه ، وليس بمستقيم ؛ فإنها مجتمعة في الأزلي » .

قال المتكلم عن المعارض : ليس الأزلي ظرفاً معيناً يقدر فيه وجود أو عدم ، كما أن الأبد ليس ظرفاً معيناً يقدر فيه وجود أو عدم ، ولكن معنى كون الشيء أزلياً : أنه ما زال موجوداً ، أو ليس لوجوده ابتداء ، ومعنى كونه أدياً : أنه لا يزال موجوداً ، أو ليس لوجوده انتهاء . ومعنى كون عدم الشيء أزلياً : أنه ما زال معدوماً حتى وجد ، وإن كان عدمه مقارناً لوجود غيره .



وقائل ذلك يقول: لا يتصور اجتماع هذه العدميات في وقت من الأوقات أصلاً، بل ما من حال يقدر إلا فيه عدم بعضها ووجود غيره؛ فقول القائل «إن العدميات مجتمعة في الأزل» فرع إمكان اجتماع هذه الأعدام، واجتماع هذه الأعدام ممنوع. وسيأتى تمام الكلام على ذلك بعد هذا.

قال الرازي: الثالث: إن لم يحصل شيء من الحركات في الأزل، أو حصل ولم يكن مسبوقاً بغيره - فلها أول، وإن كان مسبوقاً بغيره كان الأزل مسبوقاً. قال: الأرموى: ولقائل أن يقول: ليس شيء من الحركات الجزئية أزلياً، بل كل واحدة منها حادثة. وإنما القديم الحركة السكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهي ليست مسبوقة بغيرها، فلم يلزم أن يكون السكل الحركات الجزئية أول.

قلت: قول المستدل «إن حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقاً بغيره فلها أول» يريد به: ليس مسبوقاً بحركة أخرى، فإن الحركة المعينة التي لم تسبقها حركة أخرى تكون لها ابتداء، فلا تكون أزلية، إذ الأزل لا يكون إلا الجنس. وأما الحركة المعينة إذا قدرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة، كما أنها إذا كانت مسبوقة كانت حادثة، ولم يرد بقوله «إذا حصل شيء من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقاً بغيره فلها أول» أي لم يكن مسبوقاً بغير الحركات، فإن ما كان في الأزل ولم يكن مسبوقاً بغيره لا يكون له أول؛ فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متناقضاً، فإن ما كان أزلياً لا يكون مسبوقاً بغيره، فالجنس عند المذازع أزلي، وليس مسبوقاً بغيره، والواحد من الجنس ليس بأزلي، وهو مسبوق بغيره. وما قدر أزلياً لم يكن مسبوقاً بغيره. سواء كان جنساً أو شخصاً، لكن إذا قدر أزلياً - وليس مسبوقاً بغيره - فكيف يكون له أول؟ ولكن إذا قدر مسبوقاً بالغير كان له أول، فالمسبوق بغيره هو الذي له أول، وأما ما ليس مسبوقاً بغيره فكيف يكون له أول؟ ومع هذا فيقال له: تقدير كون الحركة المعينة في الأزل ومسبوقاً بأخرى جمع بين النقيضين، فهو ممنوع لذاته،

والممتنع لذاته يلزمه حكم ممتنع ، فلا يضر ما لزم على هذا التقدير . وأما على التقدير الآخر - وهو حصول شيء منها في الأزل مع كونه مسبوقاً - فقد أجابه الأرموي : بأن وجود الحركة المعينة في الأزل محال أيضاً ، وإذا كان ذلك ممنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع ، وهو كون الأزل مسبوقاً بالغير ، وإنما الأزل هو الجنس ، وليس مسبوقاً بالغير .

وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بأن قال : لم يثبت فليس شيء من الحركات حاصلاً في الأزل ؛ إذ لو حصل لامتنع زواله ، وما هذا شأنه يمتنع كونه أزلياً .

وجواب هذا الاعتراض أن يقال : ليس شيء من الحركات المعينة في الأزل ؛ إذ ليس شيء منها لا أول له ، بل كل واحد منها له أول ، لكن جنسها : هل له أول ؟ وهذا غير ذلك ، والمنازع يسلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أزلياً ، وإنما نزاعه في غير ذلك ، كما أنه يسلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أبدياً ، مع أنه يقول : جنسها أبدى .

قال الرازي : الوجه الرابع : كلما تحرك زحل دورة تحرك الشمس ثلاثين . فعدد دورات زحل أقل من عدد دورات الشمس ، والأقل من غيره متناه ، والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه ، فعددهما متناه .

قال الأرموي : وإقائل أن يقول : تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين .

قلت : هذا الذي ذكره الأرموي مقارضة ليس فيه منع شيء من مقدمات الدليل ، ولا حيل له ، ثم قد يقول المستدل : الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين .

أحدهما : أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج ، وإنما يقدرها الذهن تقديراً ، كما يقدر الأشكال المجردة يقدر شكلاً مستديراً وشكلاً أكبر منه وشكلاً أكبر من الآخر وهم جراً ، وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود

لها في الخارج ، وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج ، فالتسليم المتصل  
أو المنفصل إذا أخذ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا في الذهن ، وكذلك الجسم  
التعليمي - وهو أن يقدر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به - وإذا كان  
كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج ؛ فإن  
الذهن يُقدّر فيه الممتنعات ، كاجتماع التقيضين والضدين ، فيقدر فيه كون  
الشيء موجودا معدوما ، وكون الشيء متحركا ساكنا ، ويقدر فيه كون الشيء  
لا موجودا ولا معدوما ، ولا واجبا ولا ممكنا ولا ممتنعا ، إلى غير ذلك من  
التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج ؛ ولهذا يمكن تقدير خطّ  
لا ينتهي وسطح لا ينتهي ، وتقدير أشكال بعضها أكبر من بعض بلا نهاية  
وأبعاد لا نهاية لها ، ولا يلزم من إمكان تقدير مالا نهاية له في الذهن إمكان ذلك  
في الخارج ، والمتنازعون يسلمون امتناع أجسام لا ينتهي قدرها وأبعاد لا تنتهي  
وعلى ومعلولات لا تنتهي ، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن . فإذا قيل لهم :  
كذلك تقدير أعداد لا تنتهي ، أو تقدير مراتب أعداد لا تنتهي بعضها أفضل  
من بعض ، إذا قدر في الذهن لم يدل ذلك على إمكان وجوده في الخارج - بطلت  
معارضتهم ، وكان من عارض تقدير الأعداد التي لا تنتهي بتقدير الأشكال التي  
لا تنتهي وتقدير التفاضل في هذا بالتفاضل في هذا : أولى من عارض تفاضل  
الدورات بتفاضل مراتب الأعداد ، فإنه إذا قيل : تضعيف الواحد إلى غير نهاية  
أقل من تضعيف الاثنين . قيل : وإذا فرض خط عرضه بقدر السكف لا ينتهي  
طولا وخط عرضه بقدر الذراع لا ينتهي ، فالذي بقدر السكف أقل ، وإذا  
فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تنتهي ، وأخرى كل منها  
بقدر الفلك لا تنتهي ، كانت مقادير تلك أصغر ، مع أن الجميع لا ينتهي ، كان  
معلوم أن هذه المعارضة أقبل وأولى بالقبول من تلك المعارضة .

الوجه الثاني : إن كان تضعيف الأعداد ومرتبتها وسائر المقادير إلى غير نهاية



كان هذا التضعيف إنما هو في الذهن ؛ فكل ما يتصوره الذهن من ذلك ويقدره فهو يتناهى ، والذهن لا يزال يضعف حتى يعجز ، وهكذا إذا نطق بأسماء الأعداد أو بالفاظ ، فلا يزال ينطق حتى يعجز ، وإن قدر أنه لا يعجز بل لا يزال الذهن يقدر واللسان ينطق فإن جميع ذلك داخل في الوجود الذهني واللفظي والجنائي واللساني ، وكل ما يدخل من ذلك في الوجود فهو متناه وله مبدأ محدود ؛ فله أول ابتداء عنه ، وهو من ذهن الإنسان ولفظه ، وكل ما يوجد منه متعاقبا فإنه متناه ، لكن هذا يدل على جواز مالا نهاية له في المستقبل ، وأن الشيء قد يكون له بداية ولا يكون له نهاية ، فإن ما يخطر بالأذهان وينطق به اللسان له بداية ، ويمكن وجود مالا يتناهى منه ، ومن هذا الباب أنفاس أهل الجنة وألفاظهم وحركاتهم ، فإنهم يلهمون التسبيح كما يلهمون النفس ، ومن هذا الباب تسبيح الملائكة دائما ، فهذا المذكور من تضعيف الأعداد ذهنا ولفظا يدل على وجود مالا يتناهى في المستقبل إذا كان له بداية محدودة ، وأما التفاضل فيه - سواء أريد به تضعيف الذهن ، أو اللسان ، أو جميعهما - فمعلوم أنه إذا قيل : ضعف الواحد وضعف ضعفه وضعف ضعف ضعفه وهلم جرا ، وقيل : ضعف الاثنين وضعف ضعفهما وضعف ضعف الضعف وهلم جرا ، فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنين ، أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو ما يخطر بالقلب من التضعيف أقل ، فهذا ممنوع إذا قدر التساوي في المبدأ والحركة ، وإن قدر التفاضل فالأكثر أسبقهما مبدأ وأقواهما حركة ، وحينئذ فقد يكون تضعيف الواحد هو الأكثر ، وإن أريد بذلك أن مسمى أحد اللفظين أكثر في كل مرتبة من مراتب التضعيف ، فإذا ضعف الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين ، وإذا ضعف الاثنين خمس مرات كان أربعاً وستين مرة ، فهذه الأربع والستون ليست معدوداً وموجوداً في الخارج ولا في الذهن حتى يقال : وجد التفاضل فيما لا يتناهى ، وإنما نطق بلفظ أعداد متناهية ، والمعدودات ليست موجودة لا في

الذهن ولا في الخارج ، فلو قدر وجود أفعال الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة في الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنهما غير متناهين أن يكونا متفاضلين مع استوائهما في المبدأ والحركة ، وإن أراد أن يسمى هذا لو وجد لكان أكبر من مسمى هذا ، فيقال : نعم ، ولكن لم قلت : إن وجود ذلك المسمى ممكن ؟ وهذا كما لو قال القائل « مالا يتناهى أقدره في ذهني وأتكلّم بلفظه » لم يكن في ذلك ما يقتضي أنه يمكن وجوده في الخارج ، كما يقدر ذهنًا وأسانًا مالا يتناهى من الأجسام والأبعاد والأشكال ، فهذا هذا ، فهذا مما يجب به الاستدلال عن المعارضة بمراتب الأعداد ، وهذا الفرق — وإن كنا قد أوردناه — فقد ذكره غير واحد من النظار المفرقين بين العدد والحركات من متكلمي المسلمين وغيرهم ، وذكر هؤلاء هذا الفرق المعروف عند من يوافق الاستدلال عن هذا النقض أن تضعيف العدد ليس أمرًا موجوداً ، بل مقدراً ، بخلاف ما وجد من الحركات ، وهكذا فرق من فرق بين الماضي والمستقبل ، بأن الماضي قد وجد ، بخلاف المستقبل ، والممتنع وجود مالا يتناهى ، لا تقدير مالا يتناهى ، ومن يوافق المعترض يقول : الماضي أيضاً قد عدم ، فليست أفراد موجودة معاً ، والمخذور وجود مالا يتناهى فيما كان مجتمعا ، بل مجتمعاً منتظماً بعضه ببعض ، بحيث يكون له ترتيب طبيعي أو وضعي ، وهذا فرق ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة ، ولكن ابن رشد يقول : إن مذهب الفلاسفة الفرق بين المجتمع وغير المجتمع ، سواء كان له ترتيب أو ليس له ترتيب ، وإنما النزاع بينهم في النفوس البشرية المتعارفة : هل هي موجودات في الخارج غير متناهية أم لا ؟ ويقول هؤلاء : لا نسلم أن ما كان وعدم أو ما سيكون إذا قدر أن بعضه أقل من بعض يجب أن يكون متناهياً ، والمؤمنون بأن نعم الجنة دائم لا ينقضي من المسلمين وأهل الكتاب يسلمون ذلك ، ولم ينازع فيه من أهل الكلام إلا الجهم ومن وافقه على فناء النعيم ، وأبو الهذيل القائل بفناء الحركات ، وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والأئمة وجهابرة المسلمين على

تضليل القائلين بهما ، ومن أعظم ما أنكره السلف والأئمة على الجهمية : قولهم  
بفناء الجنة .

وقال الأشعري في كتاب المقالات : واختلفوا أيضاً في معلومات الله عز وجل  
ومقدوراته : هل لها كل ، أو لا كل لها ؟ على مقالتين ؛ فقال أبو الهذيل :  
إن لمعلومات الله كل وجميع ، ولما يقدر الله عليه : كل وجميع ، وإن أهل الجنة  
تنقطع حركاتهم فيسكنون سكونا دائماً . وقال أكثر أهل الإسلام : ليس لمعلومات  
الله تعالى ، ولما يقدر عليه كل ولا غاية . واختلفوا أيضاً : هل لأفعال الله سبحانه  
آخر ، أم لا آخر لها ؟ على مقالتين ؛ فقال الجهم بن صفوان : إن لمعلومات الله  
ومقدوراته غاية ونهاية ، ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار يفتنّيان ويقتنّيان أهلها ،  
حتى يكون الله آخراً لا شيء معه ، كما كان أولاً لا شيء معه . وقال أهل الإسلام  
جميعاً : ليس للجنة والنار آخر ، وإنهما لا يزالان باقيتين ، وكذلك أهل الجنة  
لا يزالون في الجنة منهم ، وأهل النار في النار يعذبون ، ليس لذلك آخر ، ولا  
لمعلومات الله ومقدوراته غاية ولا نهاية .

وقد ذكر بعض الناس بين الماضي والمستقبل فرقاً بمثال ذكره ، كما ذكره  
صاحب « الإرشاد » وغيره ، وهو أن المستقبل بمنزلة ما إذا قال قائل : لا أعطيتك  
درهما إلا أعطيتك بعده درهما ، وهذا كلام صحيح ، والماضي بمنزلة أن يقول :  
لا أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، وهذا كلام متناقض .

لكن هذا المثال ليس مطابقاً ؛ لأن قوله « لا أعطيتك » نفي للحاضر  
أو المستقبل ، ليس نفياً للماضي ، فإذا قال « لا أعطيتك هذه الساعة أو بعدها شيئاً إلا  
أعطيتك قبله شيئاً » انقضى أن لا يحدث فعلاً الآن حتى يحدث فعلاً في الزمن  
الماضي ، وهذا ممنوع . أو بمنزلة أن يقول : « لا أفعل حتى أفعل » وهذا جمع بين  
المتعاضدين . وإعنا مثاله أن يقول : ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، فكلاهما  
ماضي . فإذا قال القائل : « ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء » كان مثاله أن



يقول : ما حدث شيء . إلا حدث قبله شيء ، لا يقول « لا يحدث في المستقبل شيء .  
إلا حدث قبله شيء » وكل ماله ابتداء وانتهاء كعمر العبد ، يمتنع أن يكون فيه  
عطاء لا انتهاء له ، أو عطاء لا ابتداء له ، وإنما الكلام فيما لم يزل ولا يزال .

والناس لهم في إمكان وجود مالا يتناهي أقوال :

أحدها : امتناع ذلك مطلقا ، في الماضي والمستقبل والحاضر ، في كل شيء ،  
وهذا قول الجهم وأبي الهذيل .

والثاني : جواز ذلك ، حتى في الأبعاد التي لا تنهاى ، وهو قول طائفة من  
فلاسفة الهند وطائفة من نظائر أهل الملة وغيرهم ، يقولون : إن الرب له قدر  
لا يتناهي . ثم من هؤلاء من يقول : لا يتناهي من جميع الجهات ، ومنهم من  
يقول : يتناهي من جهة العرش فقط ، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهي .  
وقد ذكر الأشعري في المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف ، ومن ذكر  
ذلك : الكرامية ، وطائفة من أتباع الأئمة ، كالقاضي أبي يعلى وغيره ، وهؤلاء  
منهم من يقول بتناهي الحوادث في الماضي ، مع قوله بوجود مالا يتناهي من  
المقدار في الحاضر .

وكذلك معمر<sup>(١)</sup> وأتباعه من أصحاب المعتزلي ، يقولون بوجود معاني لا تنهاى  
في آن واحد ، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها ؛ فصار بعض الناس يقول بجواز  
التناهي في الحوادث الماضية والأبعاد ، ومنهم من يقول بجواز ذلك في الأبعاد  
دون الحوادث ، فهذه ثلاثة أقوال .

الرابع : قول من يقول : لا يجوز ذلك فيما دخل في الوجود ، لا في الماضي ولا  
في الحاضر ، ولا يجوز فيما لم يوجد بعد ، وهو المستقبلات ، وهذا قول كثير  
من النظار .

الخامس : قول من يقول : يجوز ذلك في الماضي والمستقبل ، ولا يجوز فيما

---

(١) هو معمر بن عباد السلمي ، رأس المعمرية . كان رأساً للملحدة وذنبا  
للقدرية .

يوجد في آن واحد ، لا في الأبعاد ولا الأنفس ولا المعاني ، وهو قول ابن رشد ،  
وحكاه عن الفلاسفة . وزعم أن النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة ، كما زعم  
أنها كانت كذلك قبل المفارقة .

السادس : قول من يقول : ما كان مجتمعاً مترتباً فإنه يجب تنافيه كالعقل  
والأجسام ، فذلك لما ترتب طبيعي ، وهذه لما ترتب وضعي ، وكلها موجودة في  
آن واحد . وأما ما لم يكن له ترتيب - كالأنفس - أو كان له ترتيب ولكن  
يوجد متعاقبا - كالحركات - فلا يمتنع فيه وجود ما لا يتناهي ، وهذا قول  
ابن سينا ، وهو المحكي عندهم عن أرسطو وأتباعه ، لكن ابن رشد ذكر أن هذا  
القول لم يقره أحد من الفلاسفة إلا ابن سينا .

وأما وجود عقل ومسلولات لا تنفاهي : فهذا مما لا يجوز له أحد من العقلاء .  
إذا عرف هذا تكلفنا على الاحتجاج بتفاضل الدورات التي لا تنفاهي ، فإن  
الشمس تقطع الفلك في السنة مرة ، والقمر اثنتي عشرة مرة ، وهذا مشهود ،  
والمشتري في كل اثنتي عشرة سنة مرة ، وزحل في كل ثلاثين سنة مرة ، فتكون  
دورات القمر بقدر دورات زحل ثلثمائة وستين مرة ، ودورات الشمس بقدر  
دورات زحل ثلاثين مرة ، فتكون دورات هذا أضعاف دورات هذا ، وكلاهما  
لا يتناهي عند القائلين بذلك ، والأقل من غير المتناهي متناه ، والزائد على المتناهي  
متناه ، وقد عرف أن المعارضة بالعدد باطلة .

وقد يقال : هذا من جنس تطبيق الحوادث الماضية إلى اليوم بالحوادث الماضية  
إلى أمس ، فإن كلاهما لا يتناهي مع التفاضل . وهو الوجه الخامس الذي سيأتي .  
لكن بينهما فروق مؤثرة :

منها : أنه هناك هذه الحوادث هي تلك بعينها ، لكن زادت حوادث اليوم ،  
فتناهي تلك : أن يكون مالا ابتداء ، له من الحوادث لا يزال في زيادة شيئا بعد شيء ،  
وأما هنا : فهذه الدورات ليست تلك .

ومنها : أنه هناك فرض انطباق اليوم على الأمس ، مع اشتراكهما في عدم البداية ، وهذا التطبيق ممتنع . وتحقيقه : أما تُقدَّر تماثلهما وتفاضلهما ، فإنه إذا طُبِّقَ أحدهما على الآخر لزم التماثل مع التفاضل ؛ لأنهما استويا في عدم البداية وفي حد النهاية ، وهما متفاضلان ، وهذا تقدير ممتنع ، بخلاف الدورتين ، فإنهما هنا مشتركان في عدم البداية ، وفي حد النهاية ، فالتفاضل هنا حاصل مع الاشتراك في عدم النهاية عند هؤلاء ، فهذا لا يحتاج إلى فرض وتقدير ، حتى يقال : هو تقدير ممتنع ، بخلاف ذلك ، ولكن التقابل يوافق ذلك التقابل في أن كليهما قد عدمت فيه الحوادث الماضية ، ويوافق في أن كليهما قد قدر فيه انتهاء الحوادث من أحد الجانبين ؛ فهما متفقان من هذين الوجهين ، مغترقان من ذينك الوجهين .

وحينئذ فيقال : الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية ، لا يعملون لها آخرأ تنتهي إليه ، فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين ، بل يلزمهم قطعاً أن تكون الحركة الفلكية التي زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلة ، فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال ، وكذلك دورات الشمس والقمر ، مع أن دورات القمر بقدر دورات الشمس اثنى عشرة مرة ، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة ؛ فكل من هذين لا ينتهي في الماضي والمستقبل ، وهذا أقل من هذا بقدر متناه ، وهذا أزيد من هذا بقدر متناه ؛ فإذا كان الأقل من غيره متناهياً لزم أن يكون كل من الدورات متناهية .

وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل بجواز حوادث لانتهائى ؛ فإن أوئلك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء ، وأنه محدث مخلوق ، كائن بعد أن لم يكن ، وأنه ينشق وينفطر ؛ فتبطل حركة الشمس والقمر ، وكل واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقره له عندهم بداية ونهاية .

وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته ممتنع أن تكون غير متناهية ، ولا يلزم إذا وجب تنهاى حركة جسم معين أن يجب تنهاى جنس الحوادث ، إلا إذا كان



الدليل الذي دل على تنهاى حركة المعين يدل على تنهاى الجنس ، وليس الأمر كذلك ؛ فإن هذا الدليل لا يتناول إلا الفلك ، وهو دليل على حدوثه ، وامتناع أن تكون حركته بلا بداية ولا نهاية ، فهو يدل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا ، وأمثالهما ممن يقول بأن الفلك قديم أزلى . فهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء . وهو قول جمهور الفلاسفة ، ولم يخالف في ذلك إلا شرذمة قليلة ؛ ولهذا كان الدليل على حدوثه قويا ، والاعتراض الذي اعترض به الأرموى ضعيفا ، بخلاف الوجوه الدالة على امتناع جنس دوام الحوادث ، فإن أدلتها ضعيفة ، واعتراضات غيره عليها قوية . وهذا مما يبين أن ما جاءت به الرسل هو الحق ، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل ، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول ، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه ، وما يدخل في العقل وليس منه ، كالذين جعلوا من السمع : أن الرب لم يزل معطلا عن الكلام والفعل ، لا يتكلم بمشيئته ، ولا يفعل بمشيئته ، بل ولا يمكنه عندهم أنه لا يزال يتكلم بمشيئته ويفعل بمشيئته .

لجعل هؤلاء هذا قول الرسل ، وليس هو قولهم ، وجعل هؤلاء من المعقول : أنه يمتنع دوام كونه قادرا على الكلام والفعل بمشيئته .

وعارضهم آخرون : فادعوا أن الواحد من مخلوقاته كالفلك أزلى معه ، وأنه لم يزل ولا تزال حوادثه غير متناهية ، فهذه الدورات لا تنهاى ، وهذه لا تنهاى ، مع أن هذه بقدر هذه مرات متناهية ، وكون الشئيين لا يتناهيان أزلا وأبداً ، مع كون أحدهما بقدر الآخر مرات ، مع كونه مفعولا مفعولا مساويا لتفاعله في الزمن - هو الذى انفردوا به . وأما القاعلية فيما لا يتناهى ابتداء وانتهاء ، فهو الذى ذكر في هذا الوجه .

وقد يقال : يلزم مثل هذا في كلمات الله وإرادته التى كل منها غير متناه أزلا وأبداً ، وإن كان أحدهما أكثر من الآخر . وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر

من مقدار الشمس بحركته ، وإن زادت في الدورات فقد نقصت في المقدار ،  
لكن هذا لا ينفع إلا إذا عرف تساوى مقدار جميع حركات الكواكب التي كل  
منها غير متناه ، وإلا لزم التفاضل فيما لا يتناهى ، فإذا كان تساويها باطلا كان  
هذا السؤال باطلا .

قال الرازى : الوجه الخامس : نقدر أن الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول  
جملة ، ومن أمس كذلك ، ثم نطبق الطرف المتناهى من إحدى الجملتين في اليوم  
على الطرف المتناهى من الأخرى ، ونقابل كل فرد من أفراد إحداها بنظيره من  
الأخرى ، فإن لم تقصر إحداها عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع  
غيره كهو لا مع غيره ، وإن قصرت كانت متناهية ، والأخرى زائدة بقدر متناه  
فهي متناهية أيضا .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : الجملة الناقصة لا تنقطع من طرف المبدأ ،  
وإنما يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره ، إذا كان أفراد الزائد مثل أفراد الناقص  
كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى مالا يتناهى ، ومن العشرة إلى مالا يتناهى ،  
إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى .

قلت : المعارض لم يبين فساد الحجة ، بل عارضها ، وغيره قد يمنع كلتا  
المقدمتين أو إحداها ، فالمعارض يقول « وإن قصرت كانت متناهية » فنقول :  
إنما تكون متناهية لو كانت منقطعة من طرف المبدأ ، فأما مع عدم انقطاعها  
فلا نسلم تناهيها ، كما أن المستقبل وأضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهى  
لم يكن متناهيا ، وإن أمكن فيه مثل هذه المقابلة .

وأما غيره فيجيب بثلاثة أجوبة :

أحدها : قوله « فإن لم تقصر إحداها عن الأخرى في الطرف الآخر كان  
الشيء مع غيره كهو لا مع غيره » فنقول : هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين  
على الأخرى ، والتطبيق في المعدوم ممنوع ، كما في تطبيق مراتب الأعداد من

الواحد إلى مالا يتناهى ، ومن العشرة إلى مالا يتناهى ، ومن المائة إلى مالا يتناهى .  
فلما نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة ، وعدد تضعيف  
العشرة أقل من عدد تضعيف المائة ، وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف  
الألف ، والجميع لا يتناهى ، وهذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات أحد  
الكوكبين بدورات الآخر ، لكن هناك الدورات وجدت وعمدت ، وهنا قدّرت  
الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة .

ومما يحجب به عن هذه الحجة - وهى أشهر حججهم - أن يقال : لانسلم إمكان  
التطبيق ، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له ، وأحدهما انتهى أمس ، والآخر انتهى  
اليوم : كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى أمس ممتمناً لذاته ، فإن  
الحوادث إلى اليوم أكثر ، فكيف تكون إحداها مطابقة للأخرى ؟ فلما كان  
التطبيق ممتمناً جاز أن يلزمه حكم ممتنع .

وأبضا فيقال : نحن نسلم أنها متناهية من الجانب المتناهى ، لكن لم قلت :  
إذا كانا متناهيين من أحد الجانبين كانا متناهيين من الجانب الآخر ؟ وهذا أول  
المسألة ، والتفاضل وقع من الجانب المتناهى ، لا من الجانب الذى ليس بمتمناه ،  
فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضل .

قال الرازى : السادس : لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية كان وجود  
اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له ، والموقوف على المحال محال .  
قال الأرموى : ولقاتل أن يقول : انقضاء مالا نهاية له محال ، وأما انقضاء  
مالا بداية له ففيه نزاع .

قلت : هنا نزاع لفظى ونزاع معنوى ، أما اللفظى ، فهو أنه إذا قدر تسلسل  
الحوادث فى الماضى وعدم انقطاعها وأنها لا أول لها ، فهل يُعبر عن هذا بأن يقال :  
لا نهاية لها ، أو يقال : لا بداية لها ، ولا يقال لا نهاية لها ؟ فالمستدل عبّر بأنه  
لا نهاية لها ، والمترضى أنكر ذلك ، وهذا نزاع لفظى . وذلك أنه يقال : هذا



غير متناه، بمعنى أنه ليس له حد محدود، وقد يقال «غير متناه» بمعنى أنه لا آخر له، ويقال «هذا له نهاية» أي: له آخر، و«هذا لا نهاية له» أي: لا آخر له، والحوادث الماضية إذا قدر أنها لم تزل، فإنه يقال «لا نهاية لها» بالمعنى الأول، وأما بالمعنى الثاني: فقد انقضت وانصرفت ولها آخر.

وهذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبي للمالي ومن قبله وبعده من المعتزلة والأشعرية، وذكروا أنه اعتمد عليها بحجج النحوى وغيره من المتقدمين، وظنوا أن مالا ينتهى يمنع أن يكون منقضيًا منصرمًا، فإن ما انقضى وانصرم فقد تنهى، فكيف يقال: إنه لا نهاية له؟ واشتبه عليهم لفظ «النهاية» لما فيه من الإجمال والاشتباه، فإن الماضى له آخر انتهى إليه، فهو متناه بهذا الاعتبار، فلا نزاع، وبهذا المعنى يقال: إنه انصرم وانقضى، وفرغ ونقد، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له: أي لم تزل آحاده متعاقبة.

وأما النزاع المعنوى فهو أنه: هل يعقل انقضاء ما يقدر أنه لا بداية له ولا ينتهى من جهة مبدئه أولاً؟ المستدل لم يذكر دليلاً على امتناع انقضاء ذلك، لكن أخذ لفظ «مالا ينتهى» وفيه إجمال، فقد يعنى به مالا ينتهى في المستقبل من جهة آخره، فإذا قيل: «إن هذا ينقضى» كان ذلك جمعاً بين التقيضين، وقد يعنى به مالا بداية له، وهو يتنازع في إمكان ذلك، لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية، وكأنه يقول: ماله نهاية فلا بد له من بداية، ومنازعوه يقولون: هذا مسلم في الأشخاص، فكل شخص ينتهى فلا بد له من مبدأ، إذ لو لم يكن له مبدأ لكان قديماً، وما وجب قدمه امتنع عدمه. كما سيأتى. وينازعونه في النوع، ويقولون: يمكن أن يقال: الله لم يزل يفعل شيئاً بعد شيء. وسيأتى إن شاء الله كلام الرازى على إفساد هذه الحجة التى ذكرها ههنا على تنهى الحوادث بكلام لم يذكر عنه جواباً.

قال الرازى: وإن كان الجسم في الأزل ساكناً كان ذلك ممكناً؛ لأن

السكون وجودي ، وكل وجودي أزلي فإنه يمتنع زواله ، والمنازع نازعه في كون  
السكون وجودياً ، ولم ينازعه في أن الوجود الأزلي يمتنع زواله ، وقد قرر ذلك  
الرازي بأن القديم إما واجب بذاته أو ممكن يكون مؤثراً موجباً بذاته ، سواء كان  
تأثيره بنفسه أو بشرط لازم له ، ولا يحتاج إلى هذا ، بل يقال : القديم إن كان  
واجباً بنفسه امتنع عدمه ، وإن لم يكن كذلك فالمقتضى له - سواء سمى موجباً  
أو مختاراً - إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أولاً ، والثاني ممتنع ،  
فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث ؛ إذ لو توقف عليه لكان القديم مع  
الحادث أو بعده ، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم أن يكون قد وجد  
المقتضى التام المستلزم له في الأزلي ، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضى التام ،  
ثم كون القديم لا يكون مقتضيه له اختيار : فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه ،  
والمقصود هنا : أن منازعه نازعه في كون السكون وجودياً .

وقد احتج عليه الرازي بأن تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس ،  
يقتضى كون أحدهما وجودياً ، لأن رفع العدم ثبوت ، فيكون الآخر وجودياً ،  
لأن الحركة هي : الحصول في حيز مسبقاً بالحصول في الآخر ، والسكون هو :  
الحصول في حيز مسبقاً بالحصول فيه ، فاختلافهما إنما هو بالسبقية بالغير ،  
وإنها وصفٌ عرضي لا يمنع اتحاد الماهية ، فيلزم كونهما وجوديين .

قال الأرموي : ولقائل أن يقول : الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين ،  
أو تقابل العدم والملئكة . والبدية حاكمة باختلاف الضدين في تمام الماهية ،  
وكذا العدم والملئكة ، وأيضا المسبوقية وصف عرضي لما به الاشتراك ، والوصف  
العرضي لما به الاشتراك لا يكون ذاتياً للماهية المركبة منهما .

قلت : مضمون ذلك أن الرازي احتج بأن السكون من جنس الحركة ،  
وإنما يختلفان في كون أحدهما مسبقاً بالغير ، وهذا الاختلاف في وصف عرضي  
لا يمنع التماثل في الحقيقة ، فمنه الأرموي بمقدمتين ، بل أبطال الأولى بأن المتقابلين

تَقَابُلُ الضَّدِّينَ - كَالسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ ، وَالْحُلَاوَةِ وَالْمَرَارَةِ ، وَنَحْوِ ذَلِكَ - هُمَا مُخْتَلِفَانِ فِي الْحَقِيقَةِ ، وَكَذَا الْمُتَقَابِلَانِ تَقَابُلُ الْعَدَمِ وَالْمِلْكَةِ - كَالْعَمَى وَالْبَصَرِ ، وَالْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ ، وَالْعِلْمَ وَالْجَهْلَ ، وَنَحْوِ ذَلِكَ - وَالْحَرَكَةُ مَعَ السَّكُونِ : إِمَّا مِنْ هَذَا ، وَإِمَّا مِنْ هَذَا ، فَكَيْفَ يُجْعَلُ حَقِيقَةُ أَحَدِهِمَا بِمِثَالَةِ حَقِيقَةِ الْآخَرِ ، وَأَنْهُمَا لَا يَخْتَلِفَانِ إِلَّا بِرُصْفٍ عَرَضِيٍّ ؟

وإيضاح هذا : أَنَّ الْحَرَكَةَ لَيْسَتْ مِنْ جِنْسِ الْحَصُولِ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ السَّكُونِ ، فَإِنْ كَوَّنَ الشَّيْءُ فِي هَذَا الْحَيْزِ فِي هَذَا الْحَيْزِ مَعْقُولٌ ، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِهِ مُتَحَرِّكًا ، فَإِنَّهُ إِذَا قُدِّرَ أَنَّهُ سَكَنَ فِي الْحَيْزِ الثَّانِي كَانَ هَذَا الْحَصُولُ مِنْ جِنْسِ ذَلِكَ الْحَصُولِ ، وَأَمَّا نَفْسُ حَرَكَتِهِ : فَأَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى مَطْلُوقِ الْحَصُولِ الْمَشْتَرَكِ ، وَمَنْعُ الثَّانِيَةِ ، وَجَعْلُ سَدِّدٍ مَنَعَهُ : أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ « الْمَسْبُوقَةُ وَرُصْفٌ عَرَضِيٌّ » إِنْ عَنِيَ أَنَّهَا لَيْسَتْ ذَاتِيَّةٌ : فَلَا دَلِيلَ عَلَى ذَلِكَ ، وَإِنْ عَنِيَ أَنَّهَا عَرَضِيَّةٌ لِمَا اشْتَرَكَا فِيهِ : فَالْعَرَضُ لِمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ قَدْ يَكُونُ ذَاتِيًّا لِلْحَقِيقَةِ الْمُرَكَّبَةِ مِنَ الْمَشْتَرَكِ وَالْمَعْيُزِ ، كَالنَّاطِقِيَّةِ فَإِنَّهَا نَعْرَضُ لِلْحَيَوَانِيَّةِ لَيْسَتْ ذَاتِيَّةٌ لَهَا ، ثُمَّ إِنَّهَا ذَاتِيَّةٌ لِلنَّاسَانِيَّةِ لِلْمُرَكَّبَةِ مِنَ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالنَّاطِقِيَّةِ .

وَالرَّازِيُّ قَدْ يُمْكِنُهُ أَنْ يُجِيبَ عَنْ هَذَا بِأَنْ كَوَّنَ هَذَا مَسْبُوقًا بِهَذَا إِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ إِضَاقٌ ، أَيْ هُوَ مُتَأَخِّرٌ عَنْهُ ، وَمِثْلُ هَذَا لَا يَكُونُ مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ ، كَالْحَرَكَتَيْنِ الْمُنَاثِلَتَيْنِ الثَّانِيَّةِ مَعَ الْأُولَى ، فَإِنَّهُمَا إِذَا كَانَا مُنَاثِلَتَيْنِ لَمْ يَجْزِ أَنْ يُجْعَلَ كَوَّنَ أَحَدَاهُمَا مَسْبُوقَةً بِالْغَيْرِ دُونَ الْآخَرَى مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ الْمَفْرُوقَةِ بَيْنَهُمَا .

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ : الْحُجَّةُ وَالْإِعْتِرَاضُ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الصِّفَاتِ الْإِلَازِمَةَ لِلْحَقِيقَةِ تَنْقَسِمُ إِلَى ذَاتِيٍّ وَعَرَضِيٍّ ، كَمَا يَقُولُهُ مَنْ يَقُولُهُ مِنْ أَهْلِ الْمَنْطِقِ ، فَإِنْ تَقَسَّمَ الصِّفَاتِ الْإِلَازِمَةُ لِلْحَقِيقَةِ إِلَى مَا هُوَ ذَاتِيٌّ دَاخِلٌ فِي الْحَقِيقَةِ ، وَمَا هُوَ عَرَضِيٌّ خَارِجٌ عَنْهَا : فَقَوْلُ لَا يَقُومُ عَلَيْهِ دَلِيلٌ ، بَلِ الدَّلِيلُ يَقُومُ عَلَى تَقْيِضِهِ ؛ وَلِهَذَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ لَمْ يَحْدُدِ الْفَرْقُونَ بَيْنَهُمَا حَدًّا يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا بِمِثْلِ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الضَّوَابِطِ .



فهو منتقض ، كما هو مبسوط في موضعه ، وإذا كانت الصفتان متلازمتين في الوجود والمعدم والتبوت والانتفاء ، لا توجد هذه إلا مع هذه ، وإذا انتفت هذه انتفت هذه : كان التفريق يجعل إحداهما مقومة والأخرى عرضية تحكما .

ثم إذا قيل : الذات هي المركبة من الصفات الذاتية ، والصفات الذاتية مالا تبصير الذات إلا بها ، لم نعرف الذات إلا بالصفات الذاتية ، ولا الصفات الذاتية إلا بالذات .

وأيضاً ؛ فإن هذا مبني على أن وجود الشيء في الخارج زائد على حقيقته الموجودة في الخارج ، وهو أيضاً قول باطل ضعيف .

وأيضاً ؛ فالذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان : إن قيل « إنه مركب من عرضين » لزم كون الجوهر مركباً من عرضين ، وأن يكونا سابقين له ، وهذا يمتنع في البدئية ، وإن قيل : « إنه مركب من جوهرين كل منهما يحمل عليه ، كما يقال : هو حيوان ناطق » لزم أن يكون فيه جوهران ، أحدهما : حيوان ، والآخر : ناطق ، وهذا مكابرة للحس والعقل ، إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق .

وإذا كان كذلك فيكون الحصول الذي هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازماً له كان من الصفات اللازمة ، وإذا افترق الشبان في الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر . فإن التماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع ، فإذا وجب لأحدهما مالا يجب للآخر لم يكن مثله .

والأمر موزع أن يقول : قد تبين بطلان المقدمتين ، سواء كانت بطريقة المنطقيين ، أو بطريقة سائر أهل النظر الذين أنكروا على المنطقيين ما ذكره ، كما أنكروا طوائف أهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيراً مما ذكره في الحدود وغيرها ، كما هو معروف في كتب أهل الكلام من المعزلة والأشعرية والكرامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، وليس المقصود هنا بسط ما يتعلق بهذا .

قال الرازي : وإنما قلنا إن السكون لا يمتنع زواله ، لأن الخلق لم يعلم جواز حركة كل جسم ، ولأن التحيز يجوز خروجه من حيزه ، لأنه إن كان بسيطاً كانت طبائع جوانبه متساوية ؛ فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر ، وإن كان مركباً كان هذا لازماً لفسادها ، وخروجه عن حيزه هو الحركة .

ولقائل أن يقول : هذا يقتضي إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة ، فإذا قدر أن السكون وجودي وله موجب مستلزم له ، كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام ، فلا يلزم إذا قدر أنه موجود أزلي أنه يمكن زواله ، بل هذا جمع بين المتناقضين ، فإما قدر موجوداً أزلياً لا يمكن زواله بحال ، ولا يمكن أن يجمع بين تقديرين متناقضين ، وقبول كل جسم الحركة لا يحتاج إلى هذا . فإذا قيل : « إن السكون عدم الحركة » أمكن مع كون السكون أزلياً من إثبات الحركة ما لا يمكن مع تقدير كونه وجودياً ، وذلك أنه حينئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيها وانقضاء مانعها ، وليس هناك معنى وجودي أزلي يحتاج إلى زواله .

وقد أورد بعضهم على استدلاله على أن السكون أمر وجودي اعتراضاً بالآ ، فقال : هذا فيه نظر من جهة أن مقدمة الدليل منافية للمطلوب ؛ لأن المطلوب كونها وجوديين ، ومقدمة الدليل أن أحدهما وجودي ، ولا يمكن نفي بـه إلا بما سبق ، وهو يقتضي أن يكون أحدهما عدمياً ؛ فإدعاء كونها وجوديين بعد ذلك مناقض له .

قلت : هذا كلام جيد ، فإن الأمر بين الذين تبدل أحدهما بالآخر ورأى : إن لم أن يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً لم أن تكون الحركة والسكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ، وهو نقيض المطلوب ، وإن جاز أن يكونا جميعاً وجوديين أو عدميين بطل الدليل — وهو قوله : لأن تبدل أحدهما بالآخر يقتضي أن يكون أحدهما وجودياً ؛ لأن الرفع إن كان وجودياً وإلا فالرفع وجودي ،

لأن رفع العدم ثبت - فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم ، والوجود بالوجود .

وإن قيل : بل يجب أن يكونا وجوديين ، أو يكون أحدهما وجوديا ، ولا يجوز أن يكونا عديمين ؛ لأن العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود ، أو بالعكس .

قيل : بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان ، فكما أن عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط ، فعدم الأمور الواجب واحد منها ينافي عدمها كلها ، فإذا كان الجنس لا يوجد إلا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول ، فكأن عدم بعضها ينافي عدمها كلها . وهذا كما يقال في التقسيم ، وهو الشرطي المنفصل : قد يكون مانعا من الجمع والخلو ، كقول القائل : العدد إما شفع وإما وتر ، وقد يكون مانعا من الجمع فقط ، كقول القائل : الجسم إما أسود وإما أبيض ، وقد يكون مانعا من الخلو فقط ، فإما كان مانعا من الخلو فقط ، أو من الجمع : امتنع اجتماع العدمين فيه ، فكما أن الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدم الشفعية ينافي عدم الوترية ، لا ثبوتها ، فلا يحصل العدمان معاً ، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر ، فيكون العدم رافعا للعدم . وأيضا فمطلوب المستدل : أن تكون الحركة والسكون وجوديين ، فإذا قال « تبدل الحركة بالسكون يقتضى كون أحدهما وجوديا ؛ لأن رفع العدم ثبت » كان إثبات كونهما وجوديين موقوفا على تقدير كون أحدهما عديميا ؛ لأنه قال « لأن رفع العدم ثبت » فإن لم يكن أحدهما عديميا لم يصح هذا ، وإذا كان المرفوع عديميا امتنع أن يكونا وجوديين ، والمطلوب كونهما وجوديين ، فصار المطلوب مناقضا لمقدمة الدليل ، كما ذكره المعترض .

لكنه قال : فالأولى أن يقال في تقريره : إن الحركة وجودية إجماعا ، ولأنه مبني ، فوجب أن يكون السكون أيضا وجوديا بالتقرير الذي سبق .



نم ذكر اعتراض الأرموي فقال : وأورد بينهما إما تقابل التضاد أو العدم والملازمة ، والبدئية حاكمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين .

قال : وأجيب بأن التضاد بين الشئين إذا كان عارضاً لهما كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك ، وما نحن فيه كذلك ، فإن التضاد عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير ، وهي عدمية ، فلم يجوز أن تكون جزءاً ، ولأنه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة أولى من العكس ، فإما أن يكونا عديمين وهو باطل وفاقاً ، فتمين أن يكونا وجوديين .

ولقائل أن يقول : التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، والسواد والبياض ، والعمى والبصر ، والخلاوة والخلوص ، ونحو ذلك من الصفات الثبوتية ، أو التي بعضها ثبوتى وبعضها عدمى ، ليس هو من جنس تضاد قائمين بأنفسهما ، كالأسود والأبيض ، فإن التضاد إنما يكون في المعتقدين الذين يعتقبان على محل واحد ، كما قال متكلمة أهل الإثبات : الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتهما من جهة واحدة ، فما لم يكن المعتقدان قائمين بمحل واحد فلا تضاد ، والحركة والسكون يعتقبان على المحل الواحد إما تعاقب اللونين والظمين وإما تعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك ، فكيف يكون أحدهما مثل الآخر لا يفارقه إلا بصفة عرضية ؟

وفي الجملة : فالحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عرضان ، وإن كان أحدهما وجودياً فأحدهما عرض والآخر عدم العرض ، وعلى التقديرين : فليسا قائمين بأنفسهما ، فلا يجوز تشبيههما بالأجسام ، كالأسود والأبيض ، والطويل والقصير ، والعالم والجاهل ، بل يجب تشبيههما بالأعراض وعدم الأعراض كالسواد والبياض والعلم وعدم العلم ونحو ذلك .

فتقول الأرموي « إن الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين ، أو تقابل

العدم والملسكة ، وعلى التقديرين : يجب اختلاف ماهيتهما لا تماثلهما « كلامٌ صحيح ، وقولُ المعارض له « إن الاختلاف إذا كان لمعارض كما بين الأسود والأبيض : لم يجب اختلاف الماهيتين ، فإن ماهية الأسود من جنس ماهية الأبيض : كلامٌ باطل ؛ لأن الأسود والأبيض من باب الأجسام القائمة بأنفسها ، لا من باب الصفات والأعراض .

وأيضاً ؛ فالأسود والأبيض لا يتقابلان . تقابل الضدين ، ولا تقابل العدم والملسكة ، فليسا من هذا الباب ، اللهم إلا إذا أراد مرید بذلك : أن الحيز الذي فيه الأسود لا يكون فيه الأبيض ، وحينئذ فيكون تضاد الأبيض والأسود كتضاد الأسودين والأبيضين .

وأيضاً ؛ فيقال : اختلاف الأسود والأبيض إن أراد به اختلاف عينيهما ، مع قطع النظر عن السواد والبياض ، أو بشرط السواد والبياض ، فإن أريد الأول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين ، فإن الجسم الذي هو الأسود قد يكون نفس الجسم الذي هو الأبيض ، فإن أريد بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المختلف ، حينئذ يكون اختلافهما كالاختلاف السواد والبياض ، فإن الشيء المشروط بالسواد يخالف للشيء المشروط بالبياض . ولا يجوز أن يقال : إن الذاتين متماثلتان إلا مع التجريد عن الاختلاف ، وإلا فإذا أخذت الذاتين مشروطتين بالاختلاف لم يكونا متماثلتين التماثل الذي لا يشترط فيه الاختلاف ، كيف والمتماثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ؟ والشيء في حال سواده لا يجوز أن يكون أبيض ، وهو في حال بياضه لا يكون أسود ؟ فلا يكون الأسود حال كونه مشروطاً بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الأبيض حال كونه مشروطاً بالبياض وقول القائل « إن الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير » ليس بمسلم له ، فإنه يعقل التضاد بينهما مع عدم حضور المسبوقية بالبال ، كما يعقل التضاد بين العلم والجهل ، والقدرة والمعجز ، والسواد والبياض .

وقول القائل : « ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة بأولى من العكس » دعوى مجردة ، فلا تسلم انتفاء هذه الأولوية ، بل هذه الدعوى بمنزلة قول القائل : ليس جعل المعنى عدم البصر بأولى من العكس ، وليس جعل الصمم عدم السمع بأولى من العكس ، وليس جعل الجهل البسيط عدم العلم بأولى من العكس ، وليس جعل أحد المتقابلين عدما والآخر وجوداً بأولى من العكس . ومعلوم أن كل هذه دعاوى مجردة بل باطلة ، فإننا نعلم بالحس أن الحركة أمر وجودي ، كما نعلم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر أمر وجودي ، وأما كون ما يقابل ذلك هو ضد ما ينافيها أو عدمها عن محلها فهذا فيه نظر ، ولهذا تنازع العقلاء في هذا دون الأول ، وكثير من النزاع في ذلك يكون لفظياً ، فإنه قد يكون عدم الشيء مستلزماً لأمر وجودي ، مثل الحياة مثلاً ، فإن عدم حياة البدن مثلاً مستلزم لأعراض وجودية ، والناس تنازعوا في الموت : هل هو عدمي أو وجودي ؟ ومن قال « إنه وجودي » احتج بقوله تعالى : ( ٦٧ : ٢ خلق الموت والحياة ) فتأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة ، ومنازعه يقول : العدم الطاريء يخلق كما يخلق الوجود ، أو يقول : الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة ، وحينئذ فالنزاع لفظي ، وكذلك تنازعوا في الظلمة : هل هي وجودية أو عدمية ؟ وهي عدم النور عما من شأنه قبوله ، ومن قال « إنها وجودية » يحتج بقوله تعالى ( ٦ : ١٠ وجعل الظلمات والنور ) والآخر يقول : كل ما يتجدد ويحدث من الأمور الوجودية والعدمية ، فالله سبحانه جاعله ، أو يقول : عدم النور مستلزم لأمر وجودية ، هي الظلمة المجمولة ، وكون السكون وجودياً أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجودياً ، والسكون قد يراد به قوة في الجسم تمنع حركته ، كالطبيعة التي في الحجر التي توجب استقراره في الأرض ، وهذا أمر وجودي ، لكن من قال « إن السكون عدمي » لم يجعل تلك الطبيعة هي السكون ، بل قد يسمون ذلك اعتماداً ، ويفرقون بين السكون والاعتماد ، لكن قد يقال له : فالجسم إذا كان



ساكناً ، فإما أن يكون السكون وجودياً أو مستلزماً لأمر وجودي ، وحينئذ  
فالمقتضى لذلك الأمر الوجودي : إما موجب بنفسه ، ويساق الدليل إلى آخره ،  
اسكن من قال : « إن الجسم الأول كان ساكناً في الأزل ثم تحرك » يقول في  
هذا ما يقوله الفاعلون بحدوث الأجسام ، فإسهم إذا قالوا : « حدثت هي وحركتها  
من غير سبب يقتضي حدوثها » قال لهم هذا المنازع : بل كان ماقدّر من الأجسام  
ساكناً ، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضي تحركها . وهذا يقوله من يقول :  
إن الأول جسم ، وإنه يتجدد له الفعل بعد أن لم يكن فاعلاً ، ويقول : الكلام  
في حدوث الفعل القائم به كالكلام في حدوث المقول المنفصل عنه .  
وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبله وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم  
قديم :

فطائفة قالت بامتناع جسم قديم ، وحدث كل جسم ، وتنازعوا في المحدث  
للجسم : هل أحدث بعد أن لم يكن محدثاً بدون سبب حادث أصلاً ، أم لا بد  
من سبب حادث ؟ وهل يقوم به أمور حادثة كإرادة حادثة ، وتصور حادث ،  
بل وفعل حادث ؟ على قولين لهم .

وطائفة قالت بثبوت جسم قديم ، ثم هؤلاء منهم من قال : لم يزل فاعلاً  
متحركاً ، ومنهم من قال : بل تجدد له الفعل والحركة ؛ فإذا احتج الأولون على هؤلاء  
بأن الجسم لو كان أزلياً لم يخل من الحركة والسكون ، والحركة لا تكون أزلية ؛  
لامتناع دوام الحوادث وتسلسلها ، والسكون لا يسكون أزلياً لأنه وجودي ،  
فلو كان أزلياً لامتنع زواله ؛ لأن الوجودي الأزلي يمتنع زواله ؛ لأن المقتضى له إما  
موجب بنفسه أو لازم للموجب بنفسه ، ثم نقول : والسكون يجوز زواله فلا  
يكون أزلياً .

أجابهم عن جواز دوام الحوادث بأجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبيه على  
ذلك ، وأجابهم عن السكون الأزلي بأن قالوا : ما ذكرتموه ينافي ما ذكرتموه

في حدوث الأجسام . وذلك أنكم إذا قلتم بحدوثها فلا يخلو : إما أن تقولوا يجوز تسلسل الحوادث ، وإما أن لا تقولوا يجوز ذلك .

فإن قلتم يجوز تسلسل الحوادث وأن الأجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة ، كما قال ذلك من قاله من القائلين بحدوث الأجسام ، كالإرموى والأبهري وغيرهما . قالوا لهم : فإذا جوزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم على امتناع التسلسل في الآثار ، وأمكن حينئذ أن يكون الجسم القديم لم يزل متحركاً ؛ فبطل دليلكم على حدوث الجسم .

وإن قلتم لا يجوز تسلسل الحوادث في الآثار ، وقلتم بحدوث الأجسام من غير سبب حادث - لزم أن لا يكون حدوث الحوادث متوقفاً على سبب حادث ، بل كان الفاعل المختار يحدث ما يحدث من غير سبب حادث أصلاً ، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن وافقهم .

وحينئذ فيقول لهم منازعوهم من المشامية والسكرامية وغيرهم : فيجوز حينئذ أن يكون الجسم القديم الأزلي متحركاً بعد أن كان ساكناً من غير سبب أوجب ذلك ، بل بمحض المشيئة والقدرة ؛ لأن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، يرجح السكون تارة والحركة أخرى .

فإن قالوا لهم : نحن نقول « يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً » ، فإذا قلتم السكون أمر وجودي جعلتموه فاعلاً في الأزل لأمر وجودي ، والفعل في الأزل محال .

قالوا لهم : نحن أبس لنا غرض في أن نجعل السكون أمراً وجودياً ، ولا أن نجعله فاعلاً في الأزل لأمر وجودي ، بل اتفقنا نحن وأنتم على أنه يفعل ما لم يكن فاعلاً له من غير سبب حادث ، نسكن نزاعنا في الفعل : هل يقوم به ؟ وفي الفاعل : هل هو جسم ؟ فإذا طالبتمونا بسبب فعله للحركة بعد السكون ، قلنا لكم : هذا بمنزلة فعله لسكر محذوف بعد أن لم يكن فاعلاً ، والفرق إنما يعود إلى محل الفعل لا إلى سببه ومقتضيه . وتلك مسألة أخرى قد تكلم عليها في غير هذا الموضع ، وإلا فن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لا فرق بيننا وبينكم ، بل قولنا أقرب

إلى المعقول من قولكم ، فإن إحداث الأمور المنفصلة بدون حدوث فعل يقوم بالفاعل أمر غير معقول ، بخلاف العكس .

فإذا قالوا لهم : السكون أمر وجودي ، فإذا كان أزليا كان له موجب قديم ، فيمتنع زواله .

قالوا لهم : حدوث ما يحدث إما أن يقف على سبب حادث ، وإما أن لا يقف ، فإن وقف على أمر حادث بطل قولكم بحدوث الأجسام ، وإن لم يقف فقد يقال : فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا وحدث حادث يزيل أمرا عديما ، فإن لم يقف بطل قولكم بحدوث الأجسام ، وإن وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا ، وحدث حادث لا يزيل أمرا وجوديا . وذلك أنه إن جوز على الفاعل أن يحدث ما يحدث من غير تجدد أمر فقد تغير الأمر الذي لم يزل بلا سبب اقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته ، وحينئذ فيجوز أن يتغير السكون الذي لم يزل بدون سبب يقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته . وإذا كان الفاعل القادر المختار قادرا على أن يحدث ما يحدث ويجعل للمدوم موجودا بدون سبب حادث أصلا لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن<sup>(١)</sup> بلا مرجح كان قادرا على أن يجعل الساكن متحركا بدون سبب حادث أصلا ، لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، بل إحداث الأجسام التي تكون ساكنة ومتحركة أعظم من إحداث نفس حركاتها ، فإذا أمكنه إحداثها بدون سبب حادث فإحداث حركاتها أمكن وأمكن .

ويقال لهم : لو خلق البارئ تعالى جسما ساكنا ثم أراد تحريكه بدون سبب حادث : أكان ذلك ممكنا أو مممتنا ؟

فإن قلتم « يمتنع ذلك » بطل مذهبكم ودليلكم . وإن قلتم « يمكن ذلك »

(١) في الأصل الخطي « ترجيح أحد مقدوريه » وهما في المعنى سواء



قيل لكم : فالقول في زوال ذلك السكون كالقول في زوال غيره . فإنه يقال : السكون أمر وجوى ، وذلك السكون الوجودى لا بد له من سبب . وحينئذ فتجىء مسألة الزوال الضد : هل هو بإحداث ضد آخر ، أو بإحداث عدمه ، أو بخلق فناء ، أو نفس الأعراض لا تبقى ؟ فيقال فى هذا ما يقال فى ذلك .

ومن قال « السكون الوجودى لا يبقى زمانين بل ينقضى شيئاً فشيئاً » قيل له : فكذلك إذا قدر السكون قديماً فإنه لا يبقى زمانين ، بل يحدث شيئاً فشيئاً ، وحينئذ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديماً بنفسه ، كما قلتم فى كل جزء من أجزاء الحركة : ليس هو قديماً بنفسه .

فإذا كان الفائلون بأن السكون أمر وجودى يقولون : إنه يتجدد شيئاً فشيئاً كما يقولون مثل ذلك فى الحركة .

قيل لهم : فيكون دليلكم على امتناع كون الأزلى ساكناً من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركاً ، وهو تنافى الحوادث ، وقد تقدم الكلام فيه . فإذا قالوا « السكون أمر وجوى فإذا كان قديماً امتنع زواله ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه ، لأن القديم إما أن يكون واجباً بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه » .

قيل لهم : هذا مثل أن يقال : عدم الفعل هو تركه ، وترك الفعل أمر وجودى ، فإذا كان قديماً امتنع عدمه ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه . فإذا قالوا « عدم الفعل ليس هو تركاً وجودياً » أمكن أن يقال : عدم الحركة ليس هو سكوناً وجودياً .

وقد ضعف الأمدى وغيره هذه الحجة بحجة الحركة والسكون ، وهى فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة ، وهى فى الأصل من حجاج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض ، الساكن من يفارغهم من المشامية والسكرامية وغيرهم : ممن يقول بإثبات جسم قديم ، وأنه قام به من

الفعل ما لم يكن قائما - سواء سَكَّوا ذلك حركة ، كما يقر بعضهم بذلك ، أو لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك - فإن المقصود العائى العقلية لا الإطلاقات اللفظية .

فإذا قال من قال من معتزلة البصرة « إن فناء الأجسام بإحداث فناء لا فى محل ، كما أن إحداثها يحدث إرادة لا فى محل » والتزموا حدوث عرض لا محل له ، وحدثت الحوادث بلا سبب حادث ، وأن من الحوادث ما يحدث بدون إرادة ، وقالوا : لا يزول الضد إلا بحدوث ضده .

قال لهم هؤلاء : فكذلك إذا قدرنا جسمنا قديما تحرك بعد أن كان ساكنا كان زوال ذلك السكون يحدث ضده من الحركة وحدث ذلك عما به يحدث المنفصل ، ومن قال « العرض يعدم بإحداث إعدام » كما هو أحد القولين لمركمة أهل الإثبات من الأشعرية والكرامية وغيرهم قالوا : ذلك السكون يعدم بإحداث إعدام . والقول فى سبب حدوث الإعدام كالقول فى حدوث سبب الإحداث . وإن قالوا « إن السكون ينقض شيئا فشيئا كما تنقض الحركة شيئا فشيئا » كما قالوا مثل ذلك فى سائر الأعراض - كما هو أحد قولى أهل الإثبات من الأشعرية وغيرهم - قالوا لهم : فالسكون إذن كالحركة ، فكما أن الحركة متعاقبة الأجزاء فكذلك السكون .

ولا ريب أن هذه الأمور تلزم للمستقلين بدليل الحركة والسكون لزوما لا تحيد عنه ، وإنما التمس مثل هذا لأن الواحد من هؤلاء يبنى على المقدمة الصحيحة فى موضع ، ويلتزم ما يناقضها فى موضع آخر ، فيظهر من تناقض أقوالهم ما يبين فسادها ، لكن قد يكون ما أثبتوه فى أحد اللوامين صحيحا متفقا عليه ، فلا ينافيهم الناس فيه ولا فى مقدماته ، وقد تكون المقدمات فيها ضعف ، لكن تكون النتيجة صحيحة يتساهل الناس فى تسليم مقدماتها . وإنما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيها إذا كانت النتيجة مؤرد نزاع . والمسلون

متفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته لا يجوز عليها العدم ، وقد اشتهر في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم ، بل المعتزلة ومن سلك سبيلهم غالب ما يسمونه بالقديم ، وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لا يسميه بالقديم ، وإن سماه بالأزلي ، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه ، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلهيين غالب ما يسمونه به « واجب الوجود » والمتقدمون منهم غالب ما يسمونه به « العلة الأولى » و « المبدأ الأول » .

فإذا قرر المقرر أن ماوجب قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى ، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره ، حتى يقال : إنه يمتنع عدمه ، والمتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك يقولون : إنه يمتنع عدمها ، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة في نفسها فلا يصلح أن يستدل بها من قال بما يناقضها أو بما يستلزم ما يناقضها ، فإن نفس ما يستدل به عليها إذا تناقض قوله أمكن معارضه أن يبطل حجته بالاعتراض المركب ، لا سيما إذا اقتضى فساد قوله على التقديرين .

فمن كان من أصل قوله إن الفاعل المختار له أن يرجح أحد التقديرين على الآخر بلا مرجح أصلا ، بمجرد كونه قادراً ، أو بمجرد إرادته القديمة ، وقدر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون ، كان تحركه بعد سكونه الدائم بمنزلة تحريكه لغيره ، فإن أمكن تحريكه لغيره بمجرد كونه قادراً أو بمجرد إرادته أمكن ذلك في هذا الموضع ، ولا يمنع من ذلك إلا أن يقوم دليل على أن الجسم يمتنع قدمه ، أو أن القديم يمتنع كونه يتحرك ، لكن هؤلاء إذا لم يثبتوا حدوث الجسم أو امتناع تحرك القديم إلا بهذا الدليل لم يمكنهم أن يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم ، بل إذا كان حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم موقوفاً على هذا الدليل كانوا قد صادروا على المطلوب ، وجعلوا المطلوب حجة في إثبات نفسه ، لكن غيروا العبارات ، وداروا الدورات ، وهم



من موضعهم لم يتغيروا . فلهذا كان مَنْ وافقهم وفهم كلامهم حائراً لم يفقه علماً ،  
ومن لم يفهمه ووافقهم كان جاهلاً مقلداً لأقوام جهال ضلال يظهرون أنهم من  
أعلم الناس بأصول الدين والكلام والعقليات .

ثم إن الرازي ذكر من جهة المتنازعين بأن هذه الوجوه الستة في امتناع كون  
الجسم أزلياً متحركاً - التي تقدمت ، وتقدم اعتراض الإرموى عليها معارضة - :  
بأن امتناع الحركة في الأزل إن كان لذاته واجب أن لا توجد أصلاً ، وإن كان  
لغيرها فذلك المانع إن كان واجباً لذاته فكذلك ، وإن كان واجباً لغيره عاد  
الكلام فيه وتسلسل ، أو ينتهي إلى واجب الوجود لذاته ، ولزم امتناع زوال المانع .  
فإن قلت : المانع هو مسمى الأزل ؛ لأنه ينافي المسبوقية بالغير التي تقضيها  
الحركة ، وإنه زائل فيما لا يزال .

قلت : الترديد المذكور عائد في مسمى الأزل إلى أنه : هل هو واجب  
لذاته أو لغيره ؟ .

وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال : قوله « صحة الحركة أزلية » قلنا :  
إنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ، ولقائل أن يقول : ما تعني بقولك  
« صحة الحركة أزلية » أتعني به : أنه يصح وجود الحركة في الأزل ؟ أم تعني به  
أنه في الأزل يصح الحكم عليها بالصحة ؟ أما الأول : فهو نسليم للمطلوب ، وأما  
الثاني : فهو حكم على لا كلام فيه ، كالأحكام العقلية الذهنية فينا ، فإنه يصح في  
الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات ، ثم  
يقال : الحركة في الأزل إما ممتنعة الإمكان العام الذي يدخل فيه الواجب وإما  
ممكنة ، فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم ، وإن كانت ممكنة كان الدليل على  
امتناعها باطلاً ، فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة في الأزل .

ولم يرض أبو الحسن الآمدي هذا الجواب الذي ذكره الرازي ، بل ذكر  
جواباً آخر ، فقال : وجوابه أن يقال : لا يلزم من امتناع الوجود الأزلي على

الحركة لذاتها امتناعُ الوجود الذي ليس بأزلي ، فإذا ما هو الممتنع غير زائل ، وهو الوجود الأزلي ، وما هو الجائز لم يكن ممتنعا ؛ ولقائل أن يقول : هذا يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي بما لا يفضبط لافي الوجود ولا في العقل ، فإن الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة والانفاق ، وما من وقت يُقدَّر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله ، لا إلى غاية ، فليس للإمكان ابتداء محدود .

يبين ذلك : أنه قد يقال : صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز الحركة إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تزل جائزة ممكنة ، فلا تكون ممتنعة ؛ فتكون جائزة في الأزلي . وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقت يُقدَّر فيه الدهن إلا والجواز ثابت قبله ؛ فكل ما يُقدَّر منه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية ؛ فلم أنه ليس للجواز بداية ، فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له . ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع . وإذا قال القائل : إن مسمى الحركة ممتنع في الأزلي ، قيل : معنى هذا الكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة أخرى لا إلى أول ، وزوال الأزلي ليس موقوفا على تجدد أمر من الأمور ، فإن المتجدد هو من الحوادث ، فتكون الحركة ممتنعة ، ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الأمور .

فإن قيل : المتجدد هو عدم الأزلي أو انقضاء الأزلي أو نحو ذلك .

قيل : عدم الأزلي ليس شيئا كان موجودا فعدم ولا معدوما فوجد ؛ إذ معنى الأزلي في الماضي كمنى الأبد في المستقبل ، فما ليس بأزلي فهو متجدد حادث ، فإذا قيل « يشترط في جواز للتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث » كان المعنى أنه يشترط في إمكان الشيء ثبوته ، ومن المعلوم أن ثبوته كاف في إمكانه .

يوضح هذا : أن القائل إذا قال : كل ما يسمى متجددا حادثا إما أن يكون ممكنا في الأزلي وإما أن لا يكون ، فإن كان ممكنا بطل القول بامتناعه في الأزلي ،

وإن كان ممثما ثم صار ممكنا لزم انقلاب الشيء من كونه ممكنا إلى كونه ممثما<sup>(١)</sup> من غير تجديد شيء أصلا ، وإذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممثما لاستلزامه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجع ؛ فالقول بتجديد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادث أولى بالامتناع ، إذ كانت الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي بالنسبة إلى كل ما يقدر في كل وقت وقت ، وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل ما يقدر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين لجواز الحقيقة فيه دون الوقت الآخر ، وإذا امتنع الاختصاص إلا بمخصص ، ولا مخصص لزم : إما الامتناع في جميع الأوقات [ وإما الترجيح بلا مرجع<sup>(٢)</sup> ] وهو باطل بالحس والإجماع ، فلزم الإمكان والجواز في جميع الأوقات وهو المطلوب .

وعلى هذا التقدير : فيمكن أن ينظم ما ذكره من المعارضة بعبارة لا يرد عليها ما ذكر بأن يقال : إن قيل إن الحركة لم تزل ممكنة ثبت المطلوب ، وإن قيل إنها كانت ممثلة ثم صارت ممكنة فالامتناع إما لذاتها وإما لموجب واجب بذاته ، وعلى التقديرين فيلزم دوام الامتناع ، وإن كان لا لذاتها ولا لموجب بذاته فلا بد أن يكون الامتناع لأمر واجب بغيره ، وحينئذ فالكلام في ذلك المانع كالكلام في غيره ، ويلزم التسلسل ، ثم يقال : تسلسل اللوانع إن كان ممكنا ثبت جواز التسلسل ، وأمكن القول بتسلسل الحوادث ، وإن كان تسلسل اللوانع ممثما بطل كون الامتناع متسلسلا ، وقد بطل كونه واجبا بنفسه أو بغيره ؛ فلا يكون الامتناع ثابتا في الأزل ؛ فيثبت نقيضه ، وهو الإمكان .

وإيضاح ذلك بعبارة أخرى أن يقال : مسمى الحركة إما أن يكون ممثما في الأزل ، وإما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن ممثما في الأزل ثبت إمكانه ، فيكون مسمى الحركة ممكنا في الأزل ، وإن كان ممثما في الأزل فامتناعه إما لنفسه ، وإما

(١) أملة « من كونه ممثما إلى كونه ممكنا » . (٢) زيادة يقتضيها السياق .



لموجب واجب بنفسه ، أو لازم للواجب ، وحينئذ فلا يزول الامتناع ، وإن كان  
لغنى متسلسل لزم جواز التسلسل ، وهو يستلزم بطلان الأصل الذي بُنى عليه  
امتناع تسلسل الحوادث .

وسر هذا الدليل : أن الأزل ليس هو شيئاً معيناً محدوداً ، ولكن مامن وقت  
يقدر إلا وقبله شيء آخر ، وهلم جرا . وهذا هو التسلسل ، فيلزم لمن يحقق الأزل  
التسلسل .

لكن قد يقال : تسلسل العدميات ليس كتسلسل الوجوديات ، بل تسلسل  
العدميات ممكن ، بخلاف تسلسل الوجوديات ، ويكون حدوث الحوادث  
موقوفاً على تسلسل العدميات ، فيقال : إن لم يكن تسلسل العدميات أمراً محققاً  
فلا حقيقة له ، فيكون إمكان حدوث الحوادث موقوفاً على ملاحقة حقيقة له . وهذا  
باطل ، وإن كان تسلسلها أمراً محققاً فقد ثبت أن تسلسل الأمور المحققة جائز ،  
وأنه أزلي ، مع أن كل واحد من تلك المسلسلات ليس بأزلي ، وهذا ينقض  
ما ذكرناه في امتناع تسلسل الحوادث ؛ فهم بين أمرين : إما أن يقولوا بالترجيح  
بلا مرجح ، وإما أن يقولوا بجواز التسلسل ، وهذا بعينه هو الذي يلزمهم في  
قولهم : إنه لا بد للحوادث من ابتداء ، فكما أنهم في هذا يلزمهم إما الترجيح  
بلا مرجح وإما التسلسل ، فكذلك في قولهم « إنه لا بد لإمكانها من ابتداء »  
يلزمهم إما هذا وإما هذا ، والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع ، وهم متفقون  
على أن الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع ، لكن لا يشترطون تمام ما به يكون  
مرجعاً ، بل يقولون : يحصل المرجح التام من غير حصول المرجحان بدون  
المرجع التام ، بناء على أن القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح ، والقول بجواز  
التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل ، فثبت بطلان قولهم على التقديرين .

قال الرازي : البرهان الثاني « كل جسم متناهى القدر ، وكل متناهى القدر  
محدث » وقرر الثانية بأن متناهى القدر يجوز كونه أزيد وأنقص ؛ فأخصصه به

دونهما المرجح مختار ، وإلا فقد ترجح الممكن لا عن المرجح . وفعل المختار يحدث قال الإرموى : ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح للمرجح .

قلت : مضمونه أنه يقول : لانسلم أنه إذا لم يكن المرجح للقدر مختارا لزم الترجيح بلا مرجح ، بل قد يكون أمراً مستلزماً للقدر ؛ فإن المرجح أعم من أن يكون مختاراً أو غير مختار . فإذا قدر المرجح أمراً مستلزماً لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر . وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الأمدى على هذا .

البرهان الثالث : لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزلى مختصاً بحيز معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حساً بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلى يمتنع زواله لما تقدم ، فامتنت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها .

قال الإرموى : ولقائل أن يقول : معنى الأزلى الدائم لا إلى أول ، فيكون معنى قولنا « لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزلى مختصاً بحيز معين » أنه لو كان الجسم دائماً لا إلى أول لكان حصوله في حيز واحد معين دائماً . وهو معنى السكون . وهذا ممنوع ، بل دائماً يكون حصوله في موضع معين إما عيناً وإما على البديل : أى يكون في كل وقت في حيز معين غير الذى كان حاصلًا فيه قبله . انتهى قلت : مضمون هذا الاعتراض : أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزاً معيناً يمتنع انتقاله عنه . غاية ما يقال : إنه لا بد له من حيز ، أما كونه واحداً بعينه في جميع الأوقات فلا . وإذا استلزم نوع الحيز لا عينه أمكن كونه تارة في هذا وتارة في هذا .

يوضح هذا : أن هذا الحكم لازم للجسم ، سواء قدر أزلياً أو محدثاً ؛ فإن الجسم المحدث لا بد له من حيز أيضاً ، مع إمكان انتقاله عنه .

فإن قال : لا بد للجسم من حيز معين يكون فيه ؛ إذ المطلق لا وجود له في الخارج . فإذا كان أزلياً امتنع زواله ، بخلاف المحدث .

قيل : ليس الخيز أمراً وجودياً ، بل هو تقدير المكان . ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزلياً .

وأيضاً فيقال : مضمون هذا الكلام : لو كان أزلياً للزم أن يكون ساكناً لا يتحرك عن حيزه ؛ لأن الوجود الأزلي لا يزول .

فيقال : إن لم يكن السكون وجودياً بطل الدلائل . وإن كان وجودياً فأنت لم تقم دليلاً على إمكان زوال السكون الوجودي الأزلي . وإنما أقمت الحاجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة . ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ، ثم قدر أن في هذه الصفات الوجودية ما هو أزلي قديم لوجوب قديم ما يوجب له لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها . فإن ما رجب قدم موجبها وجب قدمه . وامتنع حدوثه ضرورة .

فإن قيل : نحن نشاهد حركة الفلك ؛ فامتنع أن يقال : لم يزل ساكناً .

قيل : أولاً ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه ، بل في حدوث كل جسم فإذا قدر جسم أزلي ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه ، لاسيما عند من يقول القديم الأزلي الخالق لم يزل ساكناً ، كما يقوله كثير من النظار من الهاشمية والكرامية وغيرهم .

وقيل ثانياً : الفلك — وإن كان متحركاً — فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز ، وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز . وحينئذ فقوله « وقد ثبت جواز الحركة » إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعاً وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره وقد سبق الآمدي إلى هذا الاعتراض ؛ فإنه قال في الاعتراض على المقدمة الأولى : الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بمحصول الجسم في الحيز فيه ، بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له ، والأزل على



هذا يكون صادقا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه .  
 فتقول القائل « الجسم في الأزل موصوف بكذا » أى في حالة كونه متصفاً بالأزلية .  
 وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية . وأى وقت قدر  
 حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم يلزم أن يسكون حصوله في ذلك  
 الحيز المعين أزليا ؛ لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك  
 الوقت المعين . وما لزم من كون الجسم الأزلى لا يخلو عن وقت معين أن يكون  
 كونه في الوقت المعين أزليا ، فكذلك الحصول في الحيز المعين ، قال : وفيه دقة  
 مع ظهوره .

قلت : ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله « كل جسم يجب اختصاصه بميز  
 معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك »  
 يجاب عنه بأن يقال : أنريد به أنه يجب اختصاصه بميز معين مطلقا ، أو يجب  
 اختصاصه بميز معين حين الإشارة إليه ؟ أما الأول فباطل ؛ فليس كل مشار  
 إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بميز معين ؛ فإنه مامن جسم إلا وهو يقبل  
 الإشارة الحسية ، مع العلم بأننا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيائها  
 وأمكتها . فإن قال « بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين » فهذا  
 حق ، لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت ؛ فالاختصاص بميز معين يجب أن  
 يكون في كل وقت . أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا في ذلك المعين لا في  
 غيره فلا ، والأزلى : هو الذى لم يزل ؛ فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى  
 يقال : يكون في ذلك الوقت المعين في حيز معين ، بل يجوز أن يكون في وقت في  
 هذا الحيز وفي وقت آخر في حيز آخر . وتام ذلك ما تقدم ذكره من أن الأزل  
 ليس شيئا معينا حتى يطلب له حيز معين ، بل هو عبارة عن عدم الأول .

ثم ذكر الرازى البرهان الرابع والخامس . وليس متعلقين بهذا المكان .  
 ومضمون الرابع : أن كل ما سوى الواحد ممكن بذاته ، وكل ممكن بذاته فهو

مفتقر إلى المؤثر . والمؤثر لا يؤثر إلا في الحادث لافي الباقي ، سواء كان تأثيره فيه في حال حدونه أو حال عدمه ؛ لأن التأثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل .  
والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة ، وهو نفي التركيب ، وأن كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، وهو في غاية الضعف ، كما بسط في غير موضع .

والثانية مبنية على أن علة الافتقار <sup>(١)</sup> أخرى وناطقية أخرى ؛ فقلتك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هي بعينها ، كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه ، إلا أن يراد بلفظ العين النوع كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره : هذا عمل فلان بعينه ، فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه ، ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخص الذي قام بذات ذلك الفاعل فإنه يخالف للحس ؛ فقد تبين أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميز ، بل ليس فيه إلا وصف مختص يتميز به عن غيره ، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره . فإذا قيل : لو قدر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر في الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا ، ولكان يمكن مع ذلك أنه يشابه في الحقيقة كما يمكن أن يخالفه .

ثم هب أن كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يميز به عنه ، فقله « إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز » إن عني بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح ، وإن عني أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل ، كقول من يقول : إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية ؛ فإنه لا ريب أنه موصوف بهما . وأما كون الإنسان المعين له أجزاء تركب منها فهذا باطل كما تقدم .

ولو سلم أن مثل هذا يسمى تركيبا فقله « كل مركب مفتقر إلى غيره » يدخل فيه ما ركب المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك ، ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان والنبات ،

(١) هنا سقط في الأصلين .

ويدخل فيه ما يتميز ببعض جوانبه عن بعض ، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له ، وهذا هو الذي أراده هنا .

فيقال له : حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له ، وهذا حق . وهب أنك سميت هذا تركيباً فليس ذلك ممقناً في واجب الوجود ، بل هو الحق الذي لا يمكن نقيضه ، قولك « المركب مفتقر إلى غيره » معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجوداً بدون صفة اللازمة له ، لكن سميته مركباً ، وسميت صفته اللازمة له جزءاً وغيروا ، وسميت استلزامه إياها افتقاراً ، فقولك بعد هذا « كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » معناه : أن كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه ، بل بشيء مباين له ، ومعلوم أن هذا باطل وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه ، بل لابد له من واجب بنفسه يُبدعه ، وهذا حق ، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه وهذا هو الغير الذي يفتقر إليه الممكن ، وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن موجوداً بنفسه قطعاً . أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة ، وأريد بالافتقار الالزام ، فمن أين يقال : إن كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه ، بل يفتقر إلى مبدع مباين له ؟

وقد ذكرنا مثل هذا في غير موضع . وبيننا أن لفظ « الجزء » و « الغير » و « الافتقار » و « التركيب » ألفاظ مجملة موهوبها على الناس ؛ فإذا فسر مرادهم بها ظهر فساده . وليس هذا المقام مقام بسط هذا . ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر ؛ لأن المؤثر لا يؤثر إلا في حال حدوثه ، لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازي هنا ، كما بسط في موضع آخر .

وأما الجواب عن المعارضة بكون الرب عالماً قادراً ، فجوابه : أن الواجب بذاته يراد به الذات الواجبة بنفسها ، المبدعة لكل ما سواها ، وهذا واحد . ويراد به :



الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم . وعلى هذا : فالذات واجبة ، والصفات واجبة ، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا التفسير ، كما لا محذور في تعدد القديم إذا أريد به مالا أول لوجوده . وسواء كان ذاتا أو صفة لذات القديم ، بخلاف ماذا أريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء ؛ فهذا واحد لا إله إلا هو ، وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه ؛ وعلى هذا : فالذات واجبة دون الصفات . وعلى هذا : فإذا قال القائل : الذات مؤثرة في الصفات ، والمؤثر والأثر ذاتان ، قيل له : لفظ التأثير مجمل ، أتعني بالتأثير هنا : كونه أبداع الصفات وفعلها ، أم تعني به كون ذاته مستلزما لها ؟ فالأول ممنوع في الصفات ، والثاني مسلم . والتأثير في المبدعات هو بالمعنى الأول ، لا بالمعنى الثاني . بل قد يبين في غير هذا الموضع : أنه يمنع أن يكون مع الله شيء من المبدعات قديما بقدمه .

قال الرازي في البرهان الخامس : لو كان الجسم قديما لسكان قدمه : إما أن يكون عين كونه جسما ، وأما مغايراً لكونه جسما ، والقسمان باطلان ؛ فيبطل القول بكون الجسم قديما .

إنما قلنا « إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما » لأنه لو كان كذلك لسكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما ، فكما أن العلم بكونه جسما ضروري ، لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا ، ولما بطل ذلك فسد هذا القسم . وإنما قلنا « إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسما » لأن ذلك الزائد : إن كان قديما لزم أن يكون قدمه زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثا فشكل حادث فله أول ، وكل قديم فلا أول له ؛ فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لزم أن يكون ذلك الشيء له أول ، وأن لا يكون له أول ، وهو محال .

ثم قال : فإن عارضوا بكونه حادثا ، قلنا : الحدوث عبارة عن مجرّع الوجود الحاصل في الحادث والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل

مع الجهل بالعدم السابق ، بخلاف القديم ؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده ؛ فظهر الفرق ، ثم قال : وهذا وجه جدك في مباحثات دقيقة . قال : وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام .

قلت : قال الأرموى : لقائل أن يقول : ضعف الأصل والجواب لا يخفى اه  
قلت : قد بين في غير هذا الموضع فساد مثل هذه الحجة من وجوه ، وهي  
مبنية على أن القديم : هل هو قديم بقدم ، أم لا ؟ فذهب ابن كلاب والأشعري  
في أحد قوليه وطائفة من الصفائية : أنه قديم بقدم ، ومذهب الأشعري في القول  
الآخر والقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي علي بن أبي موسى وأبي المعالي  
الجويني وغيرهم : ليس كذلك ، وهم متنازعون في البقاء ؛ يقول الأشعري وطائفة  
معه : أنه باق بقاء ، وهو قول الشريف وأبي علي بن أبي موسى وطائفة ، وقول  
القاضي أبي بكر وطائفة كالقاضي أبي يعلى ونحوه نفي ذلك . وحقيقة الأمر : أن النزاع  
في هذه المسألة اعتباري لفظي ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، وهو متعلق بمسائل  
الصفات : هل هي زائدة على الذات ، أم لا ؟ وحقيقة الأمر : أن الذات إن  
أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها ، يتمتع وجودها بدون  
تلك الصفات ، وإذا قُدِّرَ عدم اللازم لزم عدم الملزوم ، فلا يمكن فرض الذات  
الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يقال : هي زائدة أو ليست زائدة ،  
لكن يقدر ذلك تقديراً في الذهن ، وهو القسم الثاني ؛ فإذا أريد بالذات ما يقدر  
في النفس مجرداً عن الصفات فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات  
المقدرة في النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة « إن الصفات زائدة على  
الذات » فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبتته المتنازعون من الذات ، فإنهم أثبتوا  
ذاتاً مجردة عن الصفات ، ونحن ثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم ، لا أنا نجعل  
في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها ، فإن الحى الذى يتمتع أن  
لا يكون إلا حياً ، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك ما لا يكون

إلا عليا قدرا ، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ؟ والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا : القيام بالنفس والتقدم - ونحو ذلك من الصفات النفسية - بخلاف العلم والقدرة : فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره : فجعلوه من النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونها : فجعلوه معنويا ، ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه ، بخلاف ما يقدر أنه عالم : فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم . وهذا التقدير عاد إلى ما قدره في أنفسهم ، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ، فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه . وعلى كل تقدير فالاستدلال على حدوث الأجسام بهذه الحجة في غاية الضعف ، كما اعترفوا هم به : فإن ما ذكره يوجب أن لا يكون في الوجود شيء قديم ، سواء قدر أنه جسم أو غير جسم ، فإنه يقال : لو كان الرب رب العالمين - قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه رباً ، وإما زائدا على ذلك ، والأمران باطلان : فبطل كونه قديما ، أما الأول : فلا أنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه رباً أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما ، وهذا باطل . وأما الثاني : فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه ، ولزم التسلسل ، وإن كان حادثا كان للقديم أول ، فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا في موارد النزاع ، وإن كان العلم بكونه رب العالمين يستلزم العلم بقدمه ، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس التقدم ، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثاني ، وقد يشك الشاك في قدمه ، مع العلم بأنه ربه ، ويخطر له أن للرب رباً حتى يتبين له فساد ذلك . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في الحديث الصحيح في قوله « إن الشيطان يأتي أحدكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول : الله ، فيقول : فمن خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته » وقد بسطت هذا في موضع آخر كما سيأتي إن شاء الله .



والمقصود هنا : أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها على حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعضون له ضعفها ، بل هو نفسه أيضا بين ضعفها في كتب أخرى ، مثل « المطالب العالية » وهي آخر ما صنفه وجمع فيها غاية علومه ، و « المباحث المشرقية » وجعل منتهى نظره ويحمله تضعيفها . وقد بسط الكلام على هذا في مواضع ، و بين كلام السلف والأئمة في هذا الموضع ، كالإمام أحمد وغيره ، وكلام النظار الصفائية كأبي محمد بن كلاب وغيره ، وأن القائل إذا قال : عبدت الله ، ودعوت الله ، وقال : الله خالق كل شيء ، ونحو ذلك : فاسمُ تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك ، بل هي داخلية في مسمى اسمه ؛ ولهذا قال أحمد قيا صنفه في الرد على الجهمية : نفاة الصفات قالوا : إذا قلتم « الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره » قلتم بقول النصاري . فقال : لا نقول : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إله واحد ؛ فبين أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة ، بل تنطق بما يبين أن صفاته داخلية في مسمى اسمه .

ولما ناظره الجهمية في محنته المشهورة ، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضي : ما تقول في القرآن : أهو الله ، أم غير الله ؟ يعني إن قلت « هو الله » فهذا باطل ، وإن قلت « غير الله » فما كان غير الله فهو مخلوق .

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم ، فقال : ما تقول في علم الله : أهو الله ، أم غير الله ؟ فقال : أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته ، و بين ذلك في وده على الجهمية : بأننا لا نطلق لفظ الغير نقيا ولا إثباتا ؛ إذ كان لفظا مجعلا ، يراد به غير الشيء ، ما يابنه ، وصارت مفارقة له ، ويراد بغيره : ما أمكن تصويره بدون تصويره ، ويراد به غير ذلك . وعلم الله وكلامه ليس غير الذات بالمعنى الأول ، وهو غيرها بالمعنى الثاني ، ولكن [ كونه ]<sup>(١)</sup> ليس غير الله بالمعنى الأول [ فعلى إطلاقه ]<sup>(١)</sup>

(١) ما بين المعرفين زيادة عما في الأصول يقتضيها السياق .

وأما كونه غير الله بالمعنى الثانى ففيه تفصيل ، فإن أريد بتصوره معرفته المعرفة الواجبة الممكنة فى حق العبد فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حى عليم قادر متكلم ، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته ، فلا تكون مغايرة لمسمى اسمه ، وإن أريد أصل التصور ، وهو الشعور به من بعض الوجوه ، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حى ولا عليم ولا متكلم ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثانى .

وأجاب أحد أيضا بأن الله لم يُسمَّ كلامه غيرا ، ولا قال : إنه ليس بغير ، يعنى والثاقل إذا قال : ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق ، فإن احتج على ذلك بالسمع فلا بد أن يكون متدرجا هذا اللفظ فى كلام الشارع ، وليس كذلك ، وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباشرة له ، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة . والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون : هو بائن عنه ، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه .

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية ، بأن الذاتية لا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديرها ، بخلاف المعنوية ، فإنه يقال لهم : ماتعون بتقدير الذات فى الذهن ، أو تصور الذات ، أو نحو ذلك من الألفاظ ؟ أتعون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ونحو من بعض الوجوه ، أم تريدون به التصور والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التسامة ؟ فإن عنيتم الأول فما من صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها . وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديما أزليا ، ولا باقيا أبديا ، ولا واجب الوجود بنفسه ، ولا قائما بنفسه ، ولا غير ذلك . وكذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزا أو غير متحيز ، وإن عنيتم الثانى فعلوم أن الإنسان لا يكون عارفا بالله المعرفة الواجبة فى الشرع ، ولا المعرفة التى تُمكن بنى آدم ، ولا المعرفة التامة ، حتى يعلم أنه حى

علم قدير ، وممتنع لمن يكون عارفاً بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات : أن يمكن تقدير ذاته موجودة في الخارج بدون هذه الصفات ، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة في الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها ؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف ، يمتنع<sup>(١)</sup> أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم ، وإن قدر عدم العلم باللزوم ، أو عدم خضوع الصفات اللازمة بالبال ، فيمكن خضوع الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات . وإذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض ، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه ، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التي لم يعلم لزومها ، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع ، لا العلم بالإمكان في الخارج ؛ إذ كل ما لم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده إمكاناً ذهنياً ، بمعنى عدم علمه بامتناعه ، لا إمكاناً خارجياً ، بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج .

وفرق بين العلم بالإمكان ، وعدم العلم بالامتناع ، وكثير من الناس يشبه عليه هذا بهذا ؛ فإذا تصور ما لا يعلم امتناعه ، أو سئل عنه ، قال : هذا ممكن ، وهذا غير ممكن ، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال ، وإذا قيل له : قولك « إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال » قضية كلية وسلب عام ، فمن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال ، والثاني عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل ؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء ، أم بنظر مشترك ، أم بضرورة اختصاصت بها ، أم بنظر اختصاصت به ؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشترك نظراؤك من العقلاء في ذلك ، وليس الأمر كذلك عندهم . وإن كان بنظر مشترك ، فأين الدليل الذي تشترك فيه أنت وهم ؟ وإن كان بضرورة مختصة أو

(١) هكذا في الأصول ، ولعل كلمة « يمتنع » الثانية زائدة ، أو مكررة لطول الفصل بين الفعل الذي هو انظر « يمتنع » الأول وفاعله وهو المصدر النسبي « من أن يقدر - إلخ »



نظر مختص ، فهذا أيضا باطل ، لوجهين ، أحدهما : أنك تدعى أن هذا مما يشترك فيه العقلاء ، ويلزمهم موافقتك فيه ، وتدعى أنهم إذا تأخروك كانوا متقاطعين معك بهذه الحجة ، وذلك يمنع دعواك الاختصاص بعلم ذلك ، والثاني : أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك ، كمن خص بسوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به ، وأنت لست كذلك فيما تدعى إمكانه . ولاتدعى اختصاصك بالعلم بإمكانه ، وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك ، إن لم تقم عليه دليلاً يوجب موافقتك ، سواء كان سمعياً أو عقلياً ، وأنت تدعى أن هذا من العلوم المشتركة العقلية ، وهذه الأمور ليست لها موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذي نشأ منه التنازع أو الاشتباه في مسائل الصفات من هذا الوجه . وتفرق هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة الموصوف بين ماسمونها نفسية وذاتية ، وماسمونها معنوية ، يشبه تفرق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ماسمونها ذاتياً مقوماً داخلاً في الحقيقة ، وماسمونها عرضياً خارجاً عن الذات ، مع كونه لازماً لها . وتفرقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية ، كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

وبين أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصور في الأذهان ، وهو الذي قد يسمى ماهية ، وبين ما يوجد في الأعيان ، وهو الذي قد يسمى وجودها ، وأن ما يتصور في النفس من المعاني ويعبر عنه بالألفاظ : له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية ، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية ، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن ، وله معنى يلزمه الخارج عنه ؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها ، واللفظ يدل عليه بالالتزام ، وتلك الماهية التي في الذهن ، هي بحسب ما يتصوره الذهن من صفات الموصوف ، تسكثرتارة وتقلتارة ، وتكونتارة مجمة وتارة مفصلة . وأما الصفات اللازمة للموصوف في الخارج فكلها لازمة له ، لا تقوم ذاته مع عدم شيء منها ، وليس منها شيء يسبق

الموصوف في الوجود العيني ، كما قد يزعمونه من أن الذائق يسبق الموصوف في  
الذهن والخارج ، وتلك الصفات هي أجزاء الماهية المتصورة في الذهن ، كما أن  
لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ ، إذا قلت : جسم حساس تام مقتد متحرك  
بالإرادة ناطق . وأما الموصوف الموجود في الخارج كالإنسان ، فصفاة قائمة به  
حالة فيه ، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة في الخارج سابقة عليها سبق الجزء على  
الكل ، كما يتوهمه من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط في موضعه .

وقول هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة « إنها زائدة على حقيقة الموصوف »  
يشبه قول أولئك « إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة الموصوف » وكلا  
الأمرين منه تليس واشتباه ، حاد بسببه كثير من النظائر الأذكياء ، وكثر  
بينهم النزاع والجدال ، والقليل والقال ، وبسط هذا موضع آخر ، وإنما المقصود  
هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم<sup>(١)</sup> ، وإن كان قد بسط الكلام على ضعفها في  
غير هذا الموضع ، مع أن هذا الذي ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل  
الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب  
الأئمة الأربعة وغيرهما في ذلك . وكان المقصود ما ذكره في تنهاى الحوادث ،  
ولهذا لم يعتمد الأمدى في مسألة حدوث العالم على شئ من هذه الطرق ، بل بين  
ضعفها ، واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف ، وهو أن الأجسام لا تنفك عن  
الأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فتكون حادثة ، وما لا ينفك عن  
الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل مبنى على مقدمتين : على أن كل عرض [ في ]  
زمان ، فهو لا يبقى زمانين ، وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا مخالف للحس  
والضرورة ، وعلى امتناع حوادث لا أول لها ، وقد عرف الكلام في ذلك ،  
والوجوه التي ضعف بها الأمدى ما احتج به من قبله على حدوث الأجسام يوافق  
كثير منها ما ذكره الأرموى ، وهو متقدم على الأرموى .

(١) هنا يباين في الأصل ، والكلام غير منسق .

فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فواقفه ، وإما أن يكون وافق الخاطر الخاطر ، كما يوافق الحافر الحافر ، أو أن يكون الأرموى والآمدى أخذاً ذلك أو بعضه من كلام الرازى أو غيره . وهذا الاحتمال أرجح ؛ فإن هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التى فيها هذه الحجج ، مع أن تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظار . ومن تكلم من النظار ينظر ما تكلم به من قبله ؛ فإذا أن يكون أخذه عنه ، أو تشابهت قلوبهم . وبكل حال فهما مع الرازى ونحوه من أفضل بنى جنسهم من المتأخرين ، فاتفقوا دليل على قوة هذه المعارضات ، لاسيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل فى ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها فى حدوث الأجسام ؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرهم من النظار قدح فيها وبين فسادها علم أن نفس النظار مختلفون فى هذه المسالك ، وأن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها ، وعلى القدح فيها استقرارهم . وكذلك غيرهم قدح فيها ، كأبى حامد الغزالى وغيره . وليس هذا موضع استقصاء ذكر من قدح فى ذلك . وإنما المقصود القدح فى هذه المسالك التى يسمونها براهين عقلية ، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف . ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها .

فأما المسلك الأول الذى ذكره الرازى فقال الأمدى : المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا فى الدلالة على إثبات حدوث الأجسام ، وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية لكانت فى الأزل إما أن تكون متحركة أو ساكنة ، وساقى المسلك إلى آخره . ثم قال : وفيه وفى تقريره نظر ؛ وذلك أن القائل يقول : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى ذلك الحيز ، أو لا تكون كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم فى أول زمان حدوثه



فإنه ليس متحركاً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه ، وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً ، ولا يحيط عنه .

فإن قيل : الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني ، والجسم في الزمن الثاني ليس يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور ، فهو ظاهر الإحالة ، فإنه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمن الثاني من وجود الجسم ، فالزمن الثاني ليس هو الإحالة الأولية ، وعند ذلك لا يلزم أن يكون الجسم أزلاً لا يخلو عن الحركة والسكون

قال : وإن سلمنا الحصر فلم يمتنع كون الحركة أزلية ؟ وما ذكره من الوجه الأول في الدلالة فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير ، وبين كون جملة آحادها أزلية بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية

قال : وما ذكره في الوجه الثاني باطل أيضاً ، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبقة بعدم لأبدية له ؛ فمعنى اجتماع الأعدام السابقة على كل واحدة من الحركات في الأزل : أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية ، ومع ذلك فالعدم السابق على كل حركة وإن كان لأبدية له ، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لانهاية لها على جهة التعاقب ، أي : يعاقبه وجود حركات لانهاية لها قبل الحركة المفروضة . وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وعلى هذا فيكون الكلام في عدم السابق على حركة حركة ، وعلى هذا فخصول شيء من الموجودات الأزلية مع هذه الأعدام أزلاً على هذا النوع لا يكون ممتمناً ؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف

قال : وفيه دقة فليتأمل .

قلت : هذا هو الاعتراض الذي ذكره الأرموي ، وقد ذكره غيرها ،

والظاهر أن الأمرى تلقى هذا عن الأمدى . وهم يقولون : اجتماع الأعدام  
لا معنى له سوى أنها مشتركة في عدم البداية والأولية : وحينئذ فعدم كل حركة  
يمكن أن يقارنه وجود أخرى ، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وهذا الذى  
قالوه صحيح . لكن قد يقال : هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن في  
ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط ، وهو لم يحتج إلا بأن العدميات تجتمع في  
الأزل ، وليس معها شئ من الموجودات : إذ لو كان معها موجود لكان هذا  
الموجود مقارناً لتلك العدميات المجتمعة ، ومنها عدمه ، فاقترن السابق والمسبوق ،  
فعمدته اجتماعها في الأزل .

وقد قالوا له : إن عنت اجتماعها بتحقيقها بأسرها معا حيناً ، فهو ممنوع ،  
لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهى واحد منها . وهو يقول : أنا لم أعن اجتماعها  
في حين حادث ، ليرضى انتهاء واحد منها ، وإنما قلت : هى مجتمعة في الأزل .  
وفصل الخطاب أن يقال : العدم ليس بشئ . ، وليس لعدم هذه الحركة  
حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى ، حتى يقال : إن أعدامها اجتمعت في الأزل ،  
أو لم تجتمع ، بل معنى حدوث كل منها أنها كانت بعد أن لم تكن ، وكون  
الحوادث كلها مشتركة في أنها لم تكن لا يوجب أن يكون عدم كونها حقائق  
متغايرة ثابتة في الأزل .

يوضح ذلك أن يقال : أتعنى بكونها مسبوق بالعدم أن جنسها مسبوق  
بالعدم ، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم ؟ أما الأول فهو محل النزاع ، وأما  
الثانى فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن - والجنس لم يزل كائناً -  
لم يجوز أن يقال : الجنس كائن بعد أن لم يكن ، ولا يلزم من كون كل من  
أفراده مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقاً بالعدم ، إلا إذا ثبت حدوث  
الجنس ، وهو محل النزاع . وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقض بحسب الحدوث ،  
فكلما حدث حادث انتقض من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ، ولم ينقض عدم

غيره ؛ فالأزلى حينئذ : عدم أعيان الحوادث ، كما أن الأزلى عند من يقول بأنه لا أول لها : هو جنس الحوادث ، فجنس وجودها أزلى ، وعدم كل من أعيانها أزلى ، ولا منافاة بين هذا وهذا ، إلا أن يثبت وجوب البداية ، وهو محل النزاع . وبهذا يظهر الجواب عما ذكره بعضهم في تقرير هذا الوجه ؛ فإن بعضهم لما رأى ما أورد على ما ذكره الرازي قرر الدليل على وجه آخر ، فقال : القول بكون كل من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا إلى أول يستلزم المحال ، فيكون محالاً .

بيان الأول : أن كل واحد منها - من حيث إنه حادث - يقتضى أن يكون مسبوقاً بعدم أزلى ؛ لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلى ، فهذا يقتضى أن تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزلى . ومن حيث إنه مامن جنس يفرض إلا ويجب أن يكون فرد منها موجوداً يقتضى أن لا تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزلى ، وإلا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبق . ولا شك أن اجتماعها في الأزلى وعدم اجتماعها فيه متناقضان ، فالمستلزم له محال ، فيقال لمن احتج بهذا الوجه : العدم الأزلى السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتاً في الأزلى ، متميزاً عن عدم الحادث الآخر ، فهذا ممنوع ؛ فإن العدم الأزلى لا امتياز فيه أصلاً ، ولا يعقل ، حتى يقال : إن هناك أعداماً ، ولكن إذا حدث حادث علم أنه انقضى عدمه الداخل في ذلك النوع الشامل لها ، وليس شمول جنس الموجودات لها كشمول جنس العدم للمعدومات ؛ فإن الموجودات لها امتياز في الخارج ، فشخص هذا الموجود متميز في الخارج عن شخص الآخر ، وأما العدم فليس بشئ ، أصلاً في الخارج ، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه . ولكن هذا الدليل قد بني على قول من يقول : المعدوم شئ ، ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا ، فإنهم يثبتون المعدوم شيئاً ، فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئاً ، وهذا الحادث في حال عدمه شيئاً . وحينئذ فلهذا أعدام متميزة ثابتة في الأزلى .



وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن ، سواء حدث أو لم يحدث ؛ فإذا قال القائل « للحوادث أعدام أزلية ثابتة في الأزل متميزة » لم يتوجه إلا على قول هؤلاء ، وهذا القول قد عرف فسادَه . وبتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء ، وهو أن اجتماعه في الأزل بمعنى غير انقضاء البداية ممتنع ، وعدم البداية ليس أمراً موجوداً حتى يعقل فيه اجتماع .

وعلى هذا فيقال : لا نسلم أن الأزل شيء مستقر أو شيء موجود ، حتى <sup>(١)</sup> وليس للأزل حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع ، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء ، ومالا ابتداء له فهو أزلي ، ومالا انتهاء له فهو أبدي ، وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل ؛ ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم ؛ فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائماً ، وحينئذ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أول ، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجوداً ، وعدمه زائلاً ، ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء ، ووجود أشخاصها دائماً ، إلا إذا قيل : يمتنع جنس الحوادث الدائمة .

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدي والأرموي في الوجه الأول . قال : فإن قلت : الأزلي الحركة الكلية ، بمعنى أن كل فرد منها مسبوق بالآخر ، لا إلى أول ، لا أفرادها الموجودة التي تقتضي المسبوقية بالغير .

ثم قال : قلت : حينئذ ما هو المحكوم عليه بالأزلي غير موجود في الخارج ؛ لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج ، وما هو موجود منها في الخارج فهو ليس بأزلي .

ولتأمل أن يقول : هذا غلط نشأ من الإجمال الذي في لفظ الكلي . وذلك أنه إنما يمتنع وجود الكلي في الخارج مطلقاً ، إذا كان مجرداً عن أفرادِه ، كوجود إنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، وحركة مطلقة ، لا تختص بمتحرك . ولا بجهة

(١) الصواب حذف كلمة « حتى » هذه .

ولون مطلق ، لا يكون أبيض ولا أسود ، ولا غير ذلك من الألوان المعينة . فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بتحرك معين كان وجودها في الخارج ممتمعا . وأما الحركات المتعاقبة ، فوجود الكلى فيها هو وجود تلك الأفراد ، كما إذا وجد عدة أناس فوجود الإنسان الكلى هو وجود أشخاصه ، ولا يحتاج أن يثبت للكلى في الخارج وجودا غير وجود أشخاصه ، بل نفس وجود أشخاصه هو وجوده .

ومعلوم أنه إذا أريد بوجود الكلى في الخارج وجود أشخاصه لا يتنازع فيه أحد من العقلاء ، وإن كانوا قد يتنازعون في أن الكلى المطلق لا بشرط ، وهو الطبيعي : هل هو موجود في الخارج ، أم لا ؟ وحينئذ فمرادهم بوجود الحركة الكلية في الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئا بعد شيء ، فكل فرد مسبوق بالغير ، وليس هذا الجنس المتعاقب الذي يوجد بعضه شيئا فشيئا بمسبوق بالغير . وإن شئت قلت : لا نسلم أن الكلى لا يوجد في الخارج ، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كليا ، وهذا هو الكلى الطبيعي ، وهو المطلق لا بشرط ، كسمى الإنسان لا بشرط ، فإنه يوجد في الخارج ، لكن معينا مشخصا ، وتوجد أفرادها إما مجتمعة وإما متعاقبة ، كتعاقب الحوادث المستقبلية ، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة ، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية ، والحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئا فشيئا ، لا يوجد مجتمعا .

فإن قال القائل « مسمى الحركة ليس بموجود في الخارج على وجه الاجتماع ، كما يوجد من أفراد الإنسان » فقد صدق ، وإن قال « إنه لا يوجد شيئا فشيئا » فهذا ممنوع . ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد في الخارج حركة أصلا ، لا متناهية ولا غير متناهية ، وهذا مخالف للحس والعقل . وقد تظن ابن سينا لهذا الموضع ، وتكلم في وجود الحركة بكلام له ، وقد نقله عنه الرازي وغيره ، وقد تكلمنا عليه في بيتنا فسادا فيما سيأتي إن شاء الله .

قال الأمدى : وباقى الوجوه فى الدلالة ما ذكرناه فى امتناع حوادث غير متناهية فى إثبات واجب الوجود . وقد ذكرت فلا حاجة إلى إعادتها . وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع ما لا يتناهى أربعة طرق ، فزعمها واختار طريقا خامسا ، الأول : التطبيق ، وهو أن يقدر جملة ، فلو كان ما قبلها لا نهاية له ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلا ، فالجملة الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها ، أو أزيد ، أو أقلص . والقول بالمساواة والزيادة محال ؛ فإن الشيء لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ، ولا أزيد . وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية ، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر متناهٍ ، وعند ذلك فالزيادة لا بد أن يكون لها نسبة إلى الباقى بحجة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهى على المتناهى .

ومحال أن يحصل بين ما ليسا بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين . وأيضاً فإنه إذا كانت إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر متناهٍ ، فيطبق بين الطرفين الآخرين ، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى الجملتين عدداً مفروضاً ، ومن الأخرى مثله ، وهلم جرا ، فإما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فيلزم منه مساواة الأتقص للأزيد فى كلا طرفيه ، وهو محال . وإن فرضت الجملة الناقصة فى الطرف الذى لا نهاية له فقد انتهت ، والزيادة إنما زادت على الناقصة بأمر متناهٍ ، وكل ما زاد على المتناهى بأمر متناهٍ فهو متناهٍ .

قال : وهذا لا يستقيم لأعلى قواعد الفلاسفة ، ولا على قواعد المتكلمين . أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ماله ترتيب وضعى كالأبعاد والامتدادات ، أو ترتيب طبيعى وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات ، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل ، وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو<sup>(١)</sup> على التعاقب والتجدد

(١) فى الطبوعة « وهى على التعاقب والتجدد - إلخ » .



كالأزمنة والحركات الدورية ، فإن ما ذكره — وإن استمر لهم فيما قضوا فيه بالنهاية — فهو لازم لهم فيما قضوا فيه بعدم النهاية ، وعند ذلك فلا بد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل إن كان اعتقادهم عدم النهاية حقا ، وإما اعتقاد عدم النهاية إن كان الدليل حقا : لاستحالة الجمع .

قال : وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق بين العلل والمعلولات والأزمنة والحركات قدح في الجمع ، وهو قوله : إن مالا ترتيب له وضعاً ، ولا آحاده موجودة معا — وإن كان ترتيبه طبيعياً — فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق ، وفرض الزيادة والنقصان فيه ، بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم أن الاعتقاد على هذا الخيال في تنامي ذوات الأضلاع ، وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا ، ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ما ليس بمتناهيين ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض ، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، وإذا ذلك فالحدود المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الإلزام مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق وأيضاً ، فليس كل جملتين متفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهييتين ، فإن عقود الحساب مثلاً لا نهائية لأعدادها ، وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني بأمر متناه ، وهذه الأمور وإن كانت تقديرية ذهنية ، فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الأمور الموجودة بالفعل ، فلا تتوهم الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن مازادت به إحدى الجملتين لا بد وأن تكون له نسبة إلى الثاني غير مسلم ، ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه .

قال : وأما المتكلم فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق ، الأول : ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ما ذكرناه ، ماعدا التناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاد عدم النهاية ، فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك ، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته ، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها .

قال : وما يقال : من أن المعنى يكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لتعلقه بما يصح أن يعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد ، وما يصح أن يعلم ويوجد غير متناه ، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات الإمكانية ، وذلك بما لا يمنع كونه غير متناه ، بخلاف الأمور الوجودية ، والحقائق العينية . ولا أثر له في القدر أيضا ، فإن هذه الأمور وإن لم تكن موجودات الأعيان ، لكنها متحققة في الأذهان ، ولا يخفى أن نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له وجود عيني .

قال : الطريق الثاني - يعني في بيان امتناع ما لا نهاية له - قوله : لو وجد أعداد لا نهاية لها لم تخل : إما أن تكون شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفعا ولا وترا ، فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحد ، وإن كانت وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد ، وإعواز الواحد لما لا يتناهي محال ، وإن كانت شفعا ووترا فهو محال : لأن الشفع ما يقبل الانقسام بتساويين ، والوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلا لتلك وغير قابل له معا ، وإن لم يكن شفعا ولا وترا ، فيلزم منه وجود واسطة بين النفي والإثبات ، وهو محال ، وهذه المحالات إنما لزم من القول بعدم لانهاية له ، فالقول به محال .

قال : وهو من النمط الأول في الفساد ، لوجهين .

الأول : قد لا نسلم استحالة الشفعية أو الوترية فيما لانهاية له : والقول بأن ما لا يتناهي لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا إن كان وترا أو وترا إن كان

شفعا ، قدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لادليل عليه .

الوجه الثاني : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله ومقدوراته ، فإنها غير متناهية إمكانا ، مع إمكان إجراء الدليل المذكور فيها .

قلت : ونقابل أن يقول : أما الوجه الأول فضعيف : فإن كون ما لا يتناهى مغورا للواحد كالمعلوم فساد بالضرورة ، بل يمكن أن يقال : ما لا يتناهى لا يمكن أن يكون لاشفعا ولا وترا : لأن الشفع والوتر نوعا جليس العدد المحصور الذى له طرفان : مبدأ ، ومنتهى . فأما إذا قدر ما لا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا : فلا يكون شفعا ولا وترا ، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى فى المستقبل من نعم الجنة : إنه لا شفع ولا وتر .

وهذا أيضا قول الفلاسفة الطبيعية والإلهية : إن ما لا نهاية له لا يكون شفعا ولا وترا : وذلك أن ما لا نهاية له ليس له طرفان . والشفع : ما يقبل الأقسام بقسمين متساويين ، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان منتهيان . وإذا لم يمكن أن يكون شفعا لم يمكن أن يكون وترا .

وأما عقود الحساب فالتقدير منها فى الذهن محصور متناه ، وما لا يتناهى لا قدره الأذهان ، بل كل ما يضعفه الذهن من عقود الحساب فهو متناه ، والمراتب فى نفسها متناهية ، ولكن إحدى المرتبتين لو وجدت أفرادها فى الخارج لسكانت أكثر من الأولى ، وليس ذلك تفاوتاً فى أمور موجودة ، لافى الأذهان ولا فى الأعيان .

قال أبو الحسن الأمدى : الطريق الثالث : أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها ، فكل واحد منها محصور بالوجود ، فالجملة محصورة بالوجود ، وما لا يتناهى لا ينحصر بخاصر .

قال : وهو أيضا فاسد لثلاثة أوجه :

الأول : لا نسلم أن الوجود زائد على الوجود ، حتى يقال : يكون الوجود



حاصراً له ، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما يأتي .

الثاني : وإن كان زائداً على كل واحد من آحاد الجملة ، فلا نسلم كونه حاصراً ، بل عارض مقارن لكل واحد من الآحاد ، والعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له .

الثالث : سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ، ولكن لا نسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكماً على الجملة ، ولهذا يصدق أن يقال لكل واحد من آحاد الجملة : إنه جزء الجملة ، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة .

ونقابل أن يقول : في إفساد هذا الوجه أيضاً : قول القائل « إنه محصور في الوجود » أريد به أن هناك سوراً موجوداً حاصراً ما يتناهى أو ما لا يتناهى بين طرفيه ، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً ؟ فإن أراد الأول فهو باطل ؛ فإنه ليس للموجودات شيء خارج عن الموجودات يحصرها ، سواء قيل : إنها متناهية أو غير متناهية . وإن قيل : إن كل واحد مما لا يتناهى من الموجودات هو موجود ؛ فهذا حق .

فإذا سمى المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقاً لفظياً ، وكان قوله حيث « ما لا يتناهى لا يكون محصوراً » بمنزلة قوله « لا يكون موجوداً » وهذا محل النزاع فقد غير العبارة ، وصادر على المطلوب ، ثم ما لا يتناهى في المستقبل موجود باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة ، ولم ينزع في ذلك إلا من شذ كالجهنم وأبي الهذيل ونحوهما من هو مسبوق بإجماع المسلمين ، منحوج بالكتاب والسنة ، مخصوم بالأدلة العقلية ، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وهو مع هذا محصور بالوجود ، كما أن ما لا يتناهى في الماضي محصور بالوجود ، لسكنهم بفرقون بأن الماضي دخل في الوجود ، بخلاف المستقبل ، ومنازعهم يقولون : الماضي دخل ، ثم خرج ، فصار جميعاً معدومين ، والمستقبل لم يدخل في الوجود ، وهو تفرق صوري ، حقيقته أن الماضي كان وحصل ، والمستقبل لم يحصل بعد .

فيقال لهم : ولم قلتم : إن كل ما حصل وكان يتمتع أن يكون دائماً لم يزل ؟ وهو وإن كان متناهياً من الجانب الذي يليه فالمستقبل أيضاً متناه في هذا الجانب ، وإنما الكلام في الطرفين الآخرين .

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدست بعد وجودها ، فهي الآن معدومة ، كما أن الحوادث المستقبلية الآن معدومة ، فلا هذا موجود ، ولا هذا موجود الآن ، وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت ، ذاك في الماضي ، وهذا في المستقبل ، وكونُ الشيء ماضياً ومستقبلاً أمر إضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخراً عن الماضي ومتقدماً على المستقبل ، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلاً ، وكل مستقبل سيكون ماضياً ، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلاً ، وسيصير ماضياً .

قال الآمدي : الطريق الرابع : أنه لو وجد ما لا يتناهي ، فما من وقت يقدر إلا وهو متناه في ذلك الوقت ، وانتهاء ما لا يتناهي محال .

قال : وهو أيضاً غير سديد ؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين — وهو الأخير — وإن سلمه الخصم ، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر . ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ، فإنه وإن كان متناهياً من طرف الابتداء فغير متناه إمكاناً في طرف الاستقبال .

قلت : هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي ، وهو أنه لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية كان وجود اليوم موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال . وقد اعترض عليه الأرموي بما اعترض به هو وغيره ، بأن انقضاء ما لا نهاية له محال .

وأما انقضاء ما لا بداية له ففيه النزاع ، وهو من جنس جواب الآمدي ؛ فإن الانتهاء الذي يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر ، والآخر هو الابتداء . وقدم تقدم ذلك .

ثم قال الآمدي : والأقرب في ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرض ، فهي : إما متعاقبة ، وإما معاً ، فإن كانت متعاقبة فقد قيل : إن ذلك محال ، لوجود ثلاثة .

الأول : أن كل واحد منها يكون مسبوقاً بالعدم ، والجملة مجموع الآحاد ، فالجملة مسبوقة بالعدم ، وكل جملة مسبوقة بالعدم فلوجودها أول تنتهي إليه ، وكل ما لوجوده أول ينتهي إليه فالقول بكونه غير متناه محال .

الثاني : أن كل واحد منها يكون مشروطاً في وجوده بوجود علته قبله ، ولا يوجد حتى توجد علته ، وكذلك الكلام في علته بالنسبة إلى علتها ، وهلم جرا فإذا قيل بعدم النهاية فقد عذر الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا قيل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم ، فإنه لما كان إعطاء الدرهم مشروطاً بإعطاء درهم قبله ، وكذلك في إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية : كان الإعطاء محالاً .

الثالث : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى تأثير العلة بعد عدمها في معلولها ، وتأثير المعدوم في الموجود محال .

قال : وهذه الحجج مما لا مثبت لها .

أما الأولى فلأنه لا يلزم من سبق عدم على كل واحد من الآحاد سبقه على الجملة ، كما سبق تحقيقه .

وأما الثاني فإنما يلزم أن لو كان ما توقف عليه الموجود وهو شرط في الوجود غير موجود ، كما في المثال المذكور . وأما إن كان موجوداً فلا يلزم امتناع وجود المشروط . والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع ، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل .

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضاً أن لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته ، وليس كذلك ، بل معناه : وجود المعلول متراخياً عن وجود علته مع بقاء



علته موجودة إلى حال وجوده وبقائه موجودا بعد عدم علته ، وكذلك في كل  
علة مع معلولها ، وذلك لا يلزم منه تأخير المعدوم في الوجود ، ولا أن تكون العلة  
والمعلولات موجودة معا ، وذلك متصور في العلة الفاعلة بالاختيار .

قال : والأقرب في ذلك أن يقال : لو كانت العلة والمعلولات متعاقبة ، فكل  
واحد منها حادث لا محالة . وعند ذلك لا يخلو : إما أن يقال بوجود شيء منها  
في الأزلي ، أو لا وجود لشيء منها في الأزلي : فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن  
الأزلي لا يكون مسبوقا بالعدم ، والحادث مسبوق بالعدم ، فلو كان شيء منها في  
الأزلي مسبوقا لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا ، وغير حادث ضرورة  
كونه أزليا ، وإن كان الثاني فجملة العلة والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة  
أن لا شيء منها في الأزلي ، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف  
على سبق غيره عليه ، وهو المطلوب .

قلت : هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي ، حيث قال : إما أن  
يقال : حصل في الأزلي شيء من هذه الحركات ، أو لم يحصل ، فإن لم يحصل في  
الأزلي شيء من هذه الحركات وجب أن يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث  
بداية وأول ، وهو المطلوب . وإن حصل في الأزلي شيء من هذه الحركات ، فتلك  
الحركة الحاصلة في الأزلي إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول  
الحركات ، وهو المطلوب . وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول مسبوقا  
بغيره ، وهو محال .

وقد اعترض أبو الثناء الأرموي على هذا بأنه ليس شيء من الحركات الجزئية  
أزليا ، بل كل واحدة منها حادثة ، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد  
الجزئية ، وهي ليست مسبوقة بغيرها ، فلا يلزم أن يكون لكل الحركات  
الجزئية أول .

وبيان هذا الاعتراض — فيما ذكره الأمدى — أن يقال : قوله « إما أن يقال

بوجود شيء منها في الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل » جوابه : أنه ليس شيء بعينه موجودا في الأزل ، ولكن الجنس لم يزل متعاقبا ، وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين : أما الأول فإنه قال : لو كان شيء منها موجودا في الأزل لسكان مسبقا بالعدم غير مسبوق بالعدم ، وهذا إنما يلزم إذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة : إنه قديم أزلي ، وهذا لا يقوله عاقل ، وأما التقدير الثاني ، فقوله « وإن كان الثاني ، فنقول القائل : العلل والمعلولات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبقة بالعدم ، إنما يلزم إذا قيل : إن جنسها ليس بقديم ولا أزلي ، وهذا محل النزاع » وحقيقة الأمر أن قول القائل « إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل » معناه : إما أن شيئا منها قديم أزلي ، أو ليس شيء منها قديما أزليا . وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد به أن واحدا من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا ، فهذا لا يقولونه ، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء ، وأنه لا أول للجنس ، بل الجنس قديم أزلي ، فهذا هو الذي يقولونه . وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس . وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يقال : هل حصل شيء منها في ذلك ابتداء محدود ؟ بل معنى الأزل هو معنى القدم ، ومعناه : مالا ابتداء لوجوده ، ولا يقدر الذهن غاية إلا كان قبل تلك الغاية ، فإذا قال القائل « هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل » كان معناه : هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا ، والمثبت لذلك إنما يقول : لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء ، كما يقوله المسلمون وجمهور الناس غيرهم في الأبد ، فيقولون : إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء ، فلو قال القائل « الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال : لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد ، أو لا وجود لشيء منها في الأبد : فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيا ، بل لا يزال موجودا ، وإن كان الثاني فجملته المنقضيات ملحوق بالعدم ، وما كان ملحوقا

بالعدم لم يكن أبدياً : لأن الأبدى هو ما لا يلحقه العدم ، كما أن الأزلى ما لا يسبقه العدم » كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يقال : الأبدى هو جنس الحوادث المنقضية ، لا واحد واحد منها ، والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده ، كما قال تعالى : ( ٣٨ : ٥٤ ) إن هذا لرزقنا ماله من نقاد ( وقال تعالى : ( ١٣ : ٣٥ ) أكملها دائم ) فالدائم : هو الجنس ، وكذلك الذى لا نقاد له هو الجنس ، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات .

وقد أورد الأمدى على نفسه سؤالاً وأجاب عنه ، فقال : قولكم « إن لم يوجد شيء منها فى الأزلى فلها أول وبداية » فتقول : لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود فى الأزلى أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكماً على الجملة ، بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلى ، والجملة أزلية ، بمعنى تعاقب آحادها إلى غير النهاية .

وقال فى الجواب عن هذا : قلنا : إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له فى الأزلى ، وهو بعض الجملة : فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجوداً فى الأزلى ، وإذا لم يكن شيء من الأبعاض موجوداً فى الأزلى فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها .

قلت : وتماثل أن يقول : قوله « لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها » أى معنى به وجود أبعاضها معها ، أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة ، أما الأول فلا يصح ؛ لأن ما فرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه ، وليس له وجود مجتمع فى زمن واحد ، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه ، بل وجود أبعاضه — وهو متعاقب مع جهاته — جمع بين التقيضين . وإن عني به وجود أبعاضها كيفما كان ، فيقال له : هذا صحيح ، والمتنى إنما هو وجود شيء من أبعاضها فى الأزلى ، ولا يلزم من اتفاق كون الواحد من أبعاضها قديماً أزلياً أن لا يكون موجوداً ، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب



ممكن ، وإن قال « إن وجود الجنس المتعاقب الذي هو قديم أزلي أبدي موقوف على كون الواحد من آحاده قديماً أزلياً أو أبدياً » فهذا محل النزاع .

فنبين أن الجواب فيه مغلطة ، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها ، وقد بين هو وغيره فساد هذا الجواب ، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة أزلياً كان ذلك سلباً للأولية عن أفراد الجنس ، ونفي الأولية هو الحدوث ؛ فيصير معنى الكلام : إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاد المتعاقبة حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً ، وقد عرف فساد هذا الكلام .

وأما الحسنى الآمدى وغيره أدخلوا هذه المقدمة - أعنى منع العلة المتعاقبة - في إثبات واجب الوجود ، ولا حاجة بهم إليها ، وهي مبينة على مقدمتين ، إحداهما : أن العلة قد تتقدم المعلول ، وقد ذكر هو في كتابهسمى : « مدقائق الحقائق » نقيض ما ذكره هنا في كتابهسمى « أفكار الأفكار » وذكر في إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التي تقدمت حكايتها عنه ، وقال فيها : إن كانت العلة والمعلولات غير متناهية ، فلما أن تكون متعاقبة أو معاً ، لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم ، والذي قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفترق في كونه علة لمعلوله ، ولا كون المعلول معلولاً ، إلى سبق العدم ، فأما ما كان من المعلولات الوجودية مسبوقاً بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له في حال وجوده ، أو في حال عدمه ، لا جائز أن يكون ذلك نه في حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا أن يكون موجباً له في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كان ، وإذا ذلك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقاً بالعدم ، أو غير مسبوق بالعدم .

قلت : هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع  
العللة في الزمان ، وهي حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لا تنفع الأمدى في هذا  
المقام : فإن الناس لم يفتقدوا المعلول لعلة التامة والمفعول لفاعله ثلاثة أقوال :  
قيل : يجب أن يقارن الأثر المؤثر التام ولثأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير  
في الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية ، القائلين إن  
العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضاً ،  
فإنه إذا كان الأمر كذلك لزم أن لا يحدث في العالم شيء ، فإن العلة التامة إذا  
كانت تستلزم مقارنة معلولها في الزمان ، وكان الرب علة تامة في الأول — لزم  
أن يقارنه كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة ، وإما بغير واسطة ،  
فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء .

وأيضاً ، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفترق إلى علة تامة مقارنة له : فيلزم  
تسلسل علل ، أو تمام علل ومعلولات في آن واحد . وهذا باطل بصريح العقل ،  
وانتفاء العقلاء . وإن قدر أن الرب لم يكن علة تامة في الأول بطل قولهم .

وقيل : بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل الكلام ،  
ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاماً ، بعد أن لم يكن مؤثراً تاماً ، بدون سبب  
حادث ، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام ، وأن الممكن يرجح وجوده على  
عدمه بدون المرجح التام ، وهذا قول كثير من أهل الكلام ، منهم من يقول :  
القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح ، ومنهم من يقول : بل يرجح بالإرادة  
التدبئية الأزلية ، ومن هؤلاء من يقول : بل يرجح مع كون الرجحان  
أولى لأمع وجوبه ، وهو قول محمود الخوارزمي من الأوائل ، وهو قول محمد بن  
الحفيص الكرامى وغيره من الآخرين : فإن الكرامية مع الأشعرية والكلائية  
يقولون : المرجح هو الإرادة التدبئية الأزلية ، ويقولون : إن الإرادة لا توجب  
المراد ، لكن منهم من يقول : من شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح ،

بل مع تساوى الأمرين ، كما تقولهُ الأشعرية ، ومنهم من يقول : ترجيح أولوية  
الترجيح ، وهذا قول السكرامية .

والقول الثالث : أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه ، لآمعه فى الزمان ،  
ولامتداحيا عنه ، كما قال تعالى ( ١٦ : ٤٠ ) إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له  
كن فيكون ) وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب : لأنه مسبوق  
بوجود التأثير ، ليس زمنه زمن التأثير ، والقادر المرید يستلزم مع وجود القدرة  
والإرادة وجود المقدور المراد ، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد ،  
ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له ، وهذا قول أكثر أهل الإثبات .

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر فى  
الزمان ، فإن هذا لا بد منه ، وبين وجود العلة التى هى الفعل والتأثير فى الزمان ،  
فإن هذا هو الذى يتعقبه المفعول المعلوم ، الذى هو الأثر . ومن الناس من فرق  
بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم أن الأول لا يكون إلا مع  
تواخى الأثر ، والثانى لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر . وهذا أيضا غلط ؛ فإن  
الأدلة الدالة توجب التسوية لو قدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر مختار ،  
فكيف إذا كان ذلك ممتمعا ؟ وكون المفعول والمفعول لا يكون مفعولا مفعولا  
إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التى اتفق عليها عامة العقلاء ، من الأوائل  
والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان مفعولا يمكن وجوده ويمكن عدمه  
لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم . ومن قال ذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا  
وأمثاله صرحوا بذلك ، نسكن ابن سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك هو  
قديم أزلى ، مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم . وهذا يخالف لما صرح به هو ،  
وصرح به أئمة وسائر العقلاء ، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد ، وبين أن  
هذا يخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة ، وأن هذا لم يقله أحد قبله ،  
وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ولا يقول : إن الأول موجب



بذاته للعالم . بل هذا قول ابن سينا وأمثاله ، وهو وإن كان أقرب إلى الحق مع فسادة وتناقضه فليس هو قول سلفه ، بل قول أرسطو وأتباعه : إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك لتشبهه به ، لا لكون الأول علة فاعلة له وحققة قول أرسطو وأتباعه : أن ما كان واجب الوجود فإنه يكون<sup>(١)</sup> مفتقرا إلى غيره ، فيكون جسما مركبا حاملا للأعراض ، فإن الفلك عندهم واجب بذاته ، وهو كذلك ، كما قد بسط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضع ، وبين ما وقع من الغلط في نقل مذاهبهم ، وأن أتباعهم صاروا يحسنون مذاهبهم ، فمنهم من يجعل الأول محدثا للحركة بالأمر ، وليس هذا قولهم ، فإن الأول عندهم لا شعور له بحركة ولا إرادة ، وإنما الفلك يتحرك عندهم للتشبه به ؛ فهو يحركه كتحرريك الإمام المؤمن به ، أو الممشوق لحاشقه ، لا تحريك الأمر بأموره كما يزعمه ابن رشد وغيره ، ومنهم من يقول : بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، وليس هذا أيضا قولهم ، ولكن كثير من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ما ذكره ابن سينا ، كأبي حامد الغزالي والرازي والآمدي وغيرهم ، ويذكرون ما ذكره ابن سينا من حججه ، كما ذكره الآمدي في هذا الموضع ، حيث قال : إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة إلى سبق العدم ؛ لأن تأثير العلة في المفعول إنما هو في حال وجود المفعول ، فيقال لهم : ليس في هذا ما يدل على أن المفعول يجوز أن يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم ، بل قولكم « وإذا ذلك فلا فرق بين أن يكون المفعول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة ، فبين أن ما ذكره الآمدي وغيره من امتناع الافتراق بين العلة والمفعول في الزمن ، ووجوب مقارنتهما في الزمن ، من أضعف الحجج ، بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران ، فضلا عن أن يدل على وجوب الاقتران ، بل غاية ما ذكره أن سبق العدم ليس بشرط في إيجاد العلة ،

(١) كذا . ولعله « فإنه قد يكون مفتقرا - إلخ »

ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران ، بل قد يقال بجواز الاقتران ،  
وجواز التأخير

وحينئذ قلنا أن يقول : هذا الذي ذكرته وإن كان باطلا كما قد بسط في  
غير هذا الموضع ، وبين فيه أن للناس في هذا المقام ثلاثة أقوال :  
قيل : يجوز أن يقارن المعلول العلة في الزمان ، فيقترن الأثر بالمؤثر في  
الزمان ، كما يقوله ابن سينا ومتابعوه .

وقيل : بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر وتأخره ، كما يقوله أكثر المتكلمين .  
وقيل : بل الأثر يتعقب التأثير ، ولا يكون معه في الزمان ، ولا يكون  
متراخيا عنه ، وهذا هو الصواب ، كما قال تعالى ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن  
نقول له كن فيكون ) ولهذا يقال : طلق المرأة فطلقت ، وأعتقت العبد فعتق ،  
فالمعتق والطلاق عتب التطبيق والإعتاق لا يقترن به ولا يتأخر عنه .

وبين أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة ، فإن ذلك  
يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل ، ويستلزم أن لا يحدث شيء في  
العالم ، ومن قال بالتراخي فقولُه يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر ، بل يحدث  
الحادث بلا سبب حادث ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمتصود هنا أن هذا الجواب الذي ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا ،  
وهو مع فساده غايته أن المعلول يجوز أن يقارن وجوده وجود العلة ، لا يجب أن  
يكون مسبوقا بالعدم مع وجود العلة ، وليس في هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده  
عن وجود العلة ، والأقسام الممكنة ثلاثة : إما أن يقال بوجوب المقارنة ،  
أو بوجوب التأخر ، أو بجواز الأمرين : وما ذكرته لا يدل على شيء من ذلك ، ولو  
دل فإنه يدل على جواز الاقتران ، لا على وجوبه ، وأنت فيما ذكرته هناك تجاوزت  
تأخر المعلول ، فلا منافاة بين الأمرين . وذلك أن غاية ما ذكرته أن المؤثر - أي :  
المعلول الذي هو المستوعب للمفعول - إما أن أن تكون تأثيراته قديمة كواجب

الوجود ، وذلك لا ينفى أن يكون التأثير به هو الإحداث ؛ فإن فاعل هذه  
الحادثات تأثيره فيها في حال الوجود مع كونها محدثة ، فليس كون التأثير فيها  
في حال وجودها مما ينفى أنه لا بد أن تكون محدثة . وقولك « إذا كان التأثير  
فيها في حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبوقا بالعدم ، أو غير  
مسبوق » دعوى مجردة ؛ لاستواء الحالين . والعقلاء يعلمون - بضرورة عقولهم -  
أن البدع الفاعل لا يعقل أن يدع القديم الأزلي الذي لم يزل موجودا ؛ وإنما  
يعقل إبداع ما لم يكن ثم كان ، بل العقلاء متفقون على أن الممكن الذي يمكن  
وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثا بعد عدمه ، ولا يكون قديما أزليا . وهذا  
مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء ، وقد صرح به أرسطو وجميع أتباعه ،  
حتى ابن سينا وأتباعه ، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا ؛ فادعوا في موضع آخر  
أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا ، ومن قبله من الفلاسفة  
حتى الفارابي لم يدعوا ذلك ؛ ولا تناقضوا . وقد حكينا أقوالهم في غير هذا الموضع  
وأما المقدمة الثانية التي بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة ، فهي مبنية على امتناع  
حوادث لا أول لها ، والمتفلسف لا يقول بذلك ، فلم يتمكنهم أن يجعلوها مقدمة  
في إثبات واجب الوجود .

والتحقيق أنه لا يحتاج إليها ، بل ولا يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى  
هذه الطريقة ، كما قد بينا الكلام على ذلك في غير هذا الموضع ، وهو لا يعدم  
- مع كثرة كلامهم في النظريات والعقليات ، وتعظيمهم للعلم الإلهي الذي هو  
سيد العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسنها - لا يحققون ما هو المقصود منه ، بل  
لا يحققون ما هو العلوم بظاهرها ، وإن أثبتوه طولوا فيه الطريق مع إمكان  
تقصيرها ، بل قد يورثون الناس شكاً فيها هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية .  
والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بُعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها ، لا بإفسادها  
وتغييرها . قال تعالى ( ٣٠ : ٣٠ - ٣٢ ) فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي



فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون ) وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحصون فيها من جدعاء ؟ » ثم قال أبو هريرة : أقرأوا إن شئتم ( فطرة الله التي فطر الناس عليها ) قالوا : يا رسول الله ، رأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير ؟ فقال « الله أعلم بما كانوا عاملين » وفي صحيح مسلم عن عياض بن حماد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء ، فأجنتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا » فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى ، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي ، كما أنه مركز في الفطرة مستقر في القلوب ، فبراهينه وأدلة متعددة جدا ، ليس هذا موضعها ، وهؤلاء عامة ما يذكرون من الطرق : إما أن يكون فيه خلل ، وإما أن يكون طويلا كثيرا كثير التعب ، والغالب عليهم الأول .

فالراي أثبت الصانع بخمسة مسائل ، وهي كلها مبنية على مقدمة واحدة .  
الأول : الاستدلال بحدوث الذوات ، بناء على أن أجسام العالم محدثة وكل محدث فله محدث .

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، وأنهم التزموا لأجلها : إما جحد صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما يناق في خلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبداه في العقول من أن تحتاج إلى بيان ،

فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود : فيستدبر بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعمول دورة أتورد على العمول معرفة الله تعالى والإقرار بشيئته ، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود : فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أدنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدها وتمطى ، وقال : هذه أدنى ، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أدنى ، وهو كما قيل :

أقلم نعل أياها روثه وشية الشاء بعد الجهد بالماء

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندي فيما حكاه عنه السهرافي من قوله : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وقد عدم الوجود هو الوجود ، فكيف وقد ذكرنا في الفتنار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع : ماهو نقيض المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير هذا الموضع .

قال الرازي : المسلك الثاني : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى ، وهي عمدة الفلاسفة . قالوا : الأجسام ممكنة ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ، أما بيان كونها ممكنة ، فبالطريق المذكورة في مسألة الحدوث ، وأما بيان أن الممكن لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا .

قلت : وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة ، وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود ، من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لا تثبت أنه مفساير الأخلاق إلا ببيان إمكان الأجسام كما ذكره الرازي

عنهم . وإمكان الأجسام هو مبني على توحيدهم الذي على نفى صفات الله تعالى ،  
كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك في غير موضع .  
ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الاتحاد القائلين بالحلل  
والإتحاد ، كصاحب القصص وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ،  
والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية .

قال : المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع ،  
سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة وحادثة .

قال : وتقريره أن يقال : اختصاص كل جسم بماله من الصفات : إما أن  
يكون جسميته ، أو لما يكون حالا في الجسمية ، أو لما يكون محلا لها ، أو لما لا يكون  
حالا فيها ولا محلا لها . وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسما أو جسمانيا ،  
أولا جسما ولا جسمانيا . وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر  
تقريره في إثبات المسلك الأول في مسألة حدوث العالم .

قلت : وهذا هو القول بمقابل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون  
بعض يقتصر إلى مخصص ، والقول بمقابل الأجسام في غاية الفساد ، والرازي نفسه  
قد بين بطلان ذلك في غير موضع . وهذا الذي أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم  
لا يكون اختصاصه بالخير واجبا ، بل جائزا . وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم  
مثله في سائر الصفات . وما ذكره من الدليل لا يصح ؛ وذلك أنه قال : اختصاصه  
بذلك إن كان واجبا ؛ فإما أن يكون الوجوب لنفس الجسمية ، أو لأمر عرض  
للجسمية ، أو لأمر عرضت له الجسمية ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض  
لها . والأول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة ، وإن كان لعارض ؛ فإما أن  
يكون ممتنع الزوال ، وهو الملازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضي  
في اصطلاحهم أعم من العارض ؛ فإن كان ممتنع الزوال ؛ فإن كان الامتناع لنفس  
الجسمية عاد الإشكال الأول ، وإن كان غيرها أفضى إلى التسلسل ، وإن كان



لمعروض الجسمية لم يصح ؛ لأن المقول من الجسمية الذهاب في الجهات ، فلو كان في محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا في الجهات ، فيكون محل الجسمية جسما ، لأنه إن لم يكن ذاهبا في الجهات لم يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما ، وحينئذ فالمقول في اختصاصه بذلك الحان فيه كالقول في الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو نوازمها ، بل الأمر عارض ممكن الزوال ؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود .

قلت : والقائل أن يقول : هذا الدليل مبني على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه . وقد قرر الرازي في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبني أيضا على الكلام في الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه ، لكن يبين فساد بيان موضع المنع في مقدماته .

قوله : « إن كان الامتناع انفير الجسمية أفضى إلى التسلسل » ممنوع ؛ فإن الأجسام إذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب في ذلك التسلسل ، كما في سائر الأمور التي تشترك في شيء ، وتنفرد في شيء ، فالقنادير والحيوانات إذا اشتركت في مسمى القسدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له ؛ لم يلزم التسلسل ، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد في الآخر ، كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تنفرد صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، ويبين فيه فساد ما يقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سببا غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه ( ١٧ - صريح المقول ٢ )

مَنْ فِهمه ، مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسما أو متحيّزا أو موصوفا أو مقصدرا أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالتحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يترتب أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك : فإن اختصاص الأجسام المشهوددة بأحيائها ليس للجسمية المشتركة ، بل الأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن مقتضى لداتها هو مقتضى لذلك اللازم .

وأبضا ، فقوله : « إن كان الامتناع لمعرض الجسمية فهو محال » ممنوع .  
وقوله : « لأن المقول من الجسمية الامتداد في الجهات فمحال لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات » يقال له : محال الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات ، كما أن محل التحيز هو التحيز ، ومحل الطول والعرض والعق هو الطويل العريض العميق ، ومحل المقدار هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العالم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا في كل ما يوصف بصفة : فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مميزات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها : فإذا كانت الجسمية هي الامتداد في الجهات التي هي الطول والعرض والعق مثلا : كان محلها هو الشيء الممتد في الجهات الذي هو الطويل العريض العميق [العميق] وحينئذ فمحليها له اختصاص بالتحيز ، ويكون ذلك المعرض للجسمية الذي هو محل لها الممتد في الجهات هو مقتضى لاختصاصه بما يختص به من الصفات اللازمة . وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد في الجهات : فجنس الجسم مستلزم لجنس الامتداد ، وجنس الأعراض والصفات : فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين في الجهات المعينة ، ومستلزم للصفات المعينة التي يقال : إنها لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته : فالموجب لها هو الموجب لحقيقته ، وهذا مطرد في

كل ما يقدر من الموصوفات المستزمنة لصفاتها ، كالحيوانية والناطقية للإنسان ، وكذلك الاغذية والنمو والحيوان والنبات مثلاً ، فإن كون النبات نامياً متغذياً هو صفة لازمة له ، لا نعوم كونه جسماً ، ولا سبب غير حقيقته التي يختص بها ، بل حقيقته مستزمنة لنموه واشتداده ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقته من كونه متداً في الجهات ، وإن كان ذلك أيضاً لازماً له ؛ فإننا نعلم أن النار والشمس والتراب والحيز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة متدا في الجهات ، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفي أنها حاملة لتلك الصفات ، وما به اختلفت واماز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفات النازقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض ؛ فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ، وسائر الصفات عارضة لها ، فنفر إلى سبب غير الدات . ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز ، كالموصوفية للموصوف والمونية للون ، والعرضية للعرض ، والقيام بالنفس للقائمان بأنفسها ، ونحو ذلك ، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركوا في أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركوا في أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركوا في أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركوا في أن لهذا مقدراً ولهذا مقدراً ، ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكاناً ، كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلهما ؛ لأن الصفة الموصوف أدخل في حقيقته من القدر المقدر ، والمكان المتكّن ، والحيز المتحيز ، فإذا كان اشتركا فيهما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشتركا فيهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل ، والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .



والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع .

قال الرازي : المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلا بد من فاعل آخر ، ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث إلى الفاعل ضرورية ادعى الضرورة هنا ، ومن استدلل على ذلك بالإمكان أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول أيضاً في حدوث الصفات .

قال : والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات ، وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً ، والثاني لا يقتضي ذلك .

قلت : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن ، وهي التي جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجهابذة العقلاء من آدميين ، فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر في آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، ونحو ذلك . لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالاً بحدوث الصفات ، بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها ، ولا تزال موجودة ، وإنما تغيرت صفاتها كما تتغير صفات الجسم إذا تحرك قبل السكون ، وكما تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جهابذة العقلاء من المسلمين وغيرهم .

وحقيقه قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئاً ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك ما بقى يخلق شيئاً ، بل إنما تحدث صفات تقوم

بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبينهم وبين الفلاسفة في هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة ، ويجعلون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضاً قائماً بجسم .

والصحيح : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية ، والسكينة . والأولية .

فالأول : مثل الفضة إذا جمعت درهما وخاتماً وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرمياً ، والطين والحجر إذا جعل بيتاً ، والفرل إذا نسج ثوباً ، ونحو ذلك . فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الحيواني : هي أجسام قائمة بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها . فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلاً .

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار الحادث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة طريقة أبي على وأبي هاشم ومن وافقهما . فيقال : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بان ، ونحو ذلك . ومعلوم أن البناء والكاتب لم يبدع جسماً ، وإنما أحدث في الأجسام تأليفاً خاصاً ، وهو عرض من الأعراض . فكيف يجعل مثل هذا محدثاً للذوات ، ويعمل الذي خلق الإنسان من نطفة ، والشجرة من نواة ، إنما أحدث الصفات ؟ لكن المعارضة لا يقولون : إن الجسم يحدث جسماً ، وإنما يحدث عرضاً .

والثاني من معاني المادة والصورة : هي الطبيعية ، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك : فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة ، وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه . ومن قال « إن

هذا عرض قائم بجوهر « من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتشكك :  
إن هذه الصورة القائمة بالمادة والهيولى إن أراد بذلك ما خلق منه الإنسان كما ترى  
— وهو لم يرد ذلك — فلا ريب أن ذلك جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو  
الآن موجودا ، بل ذلك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق أحدهما من  
الآخر ، وإن أراد أن هنا جوهر قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذى هو  
صورة ، وأن هذا الجسم المشهود الذى هو صورة قائم بذات الجوهر العقلى ، فهذا  
من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف قوهم فى الهيولى السكبية ، حيث ادعوا أن بين أجسام العالم  
جوهر قائما بنفسه ، تشترك فيه الأجسام ، ومن تصور الأمر وعرف ما يقول علم أنه  
ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج أصلا ،  
بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان فى  
المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن اتصال الجسم بعد  
انفصاله هو نوع من التفرق ، والتفرق والاحتجاج هما من الأعراض التى يوصف بها  
الجسم ، فالانفصال والانفصال عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذى يكون  
متصلا نارة ، ومتفصلا أخرى ، كما يكون مجتمعا نارة ومتفرقا أخرى ، ومتحركا  
نارة وساكنة أخرى . وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

قال الرازى : والطريقة الخامسة — وهى عند التحقيق عائدة إلى الشارح  
الأربع — وهى الاستدلال بما فى العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ،  
والذى يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى .

قلت : والمقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم  
هو الحق الموافق لصريح العقول ، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين  
العقلية فى إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول ،  
وأن أخبار ما عند حذاف الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض



مألفيه ، اسكنهم بلبس الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال يحدث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هي طريقة فطرية ضرورية ، وهي خيار ما عندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، اسكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آلمهم الله الهدى والسداد . وقد بسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع .

---

قد تم ، بعون الله تعالى وتوفيقه ، الجزء الثاني من كتاب « موافقة صحيح المنقول لصريح المأقول » لتفنى الدين أبى العباس بن تيمية . عليه - إن شاء الله - جلّت قدرته ! - الجزء الثالث ، وأوله قول المؤلف رحمه الله : « فصل - وأما ما تكلموا به في وجود واجب الوجود » نسأله - سبحانه ! - أن يوفقني إلى إكماله بمنه وفضله .

## فهرس

### الجزء الثاني من كتاب « موافقة صحيح المنقول لصريح الموقوف »

٣	دلالة السمع على أفعال الله	١١	الجوخي وفيه تاهفات الخبرية
»	وصف الله نفسه بالأفعال المتعدية	»	تردد الجوخي بين التأويل والإثبات
»	واللازمة	»	مسألة قيام الأفعال الاختيارية
٤	دلالة العقل على ثبوت الوصف	١٢	علام انبثت مسألة أن القرآن غير مخلوق
»	بهذه الأفعال	»	الرأي في الاستواء
٥	رأي أهل السنة والجمية	١٣	رأي السكراني وأبي بكر الأثرم
»	والكلابية في الصفات والأفعال	١٤	ما نقده البخاري في خلق الأفعال
»	رأي الحارث المحاسبي وترجيحه	١٥	عن ابن عياض
»	للكلابية	»	رأي الخلال في السنة والأشعرى
٦	رأي أهل السنة والحديث في الحركة	»	في المقالات
٧	مسألة حلول الحوادث	١٦	رأي شيخ الإسلام الصابوني
»	بعض اصطلاحات المعتزلة	١٧	» البيهقي في الأسماء والصفات
»	ومرادهم منها	١٨	نقل عن أئمة السلف في إثبات الصفات
٨	أين يوافق ابن كلاب المعتزلة	٢٨	نقل عن كتاب نفص الدارمي
»	وأين يخالفهم؟	٤٠	مناقشة مسألة « أنه تعالى لم يزل متكلاً »
٩	مذهب الأشاعرة فيما جاء به	٤٥	طعن السجزي في الأشعرى
»	الشرع مطلقاً	»	رأي السجزي في مسألة خلق القرآن
١٠	ترك الأشعرى للمعتزلة واتبعه		
»	للإمام أحمد		
١١	اتفاق الأشاعرة على إثبات الصفات		
»	الخبرية بدون تأويل		

- ٤٨ مناقشة السجزي مسألة أن الله  
لم يزل متكلياً
- » اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق  
المسمين بها
- ٤٩ مناقشة بين السجزي وأشعري في  
مسألة عدم جواز النجس على القديم
- ٥٠ مسألة الحرف والصوت وما فيها
- ٥١ رأى إسماعيل بن محمد الأصمباني  
شهادته في الصفات وخلق القرآن
- ٥٢ حكاية الكرجي لأراء الأئمة في  
تلك المسألة
- ٥٤ خطر الاستدلال على حدوث  
العالم بطريقة الحركات
- ٥٥ الإنكار على الباقلاني . الرأي  
في أبي ذر المروزي
- ٥٦ ثناء ابن تيمية على محققيه
- ٥٧ المجتهد يغفر له خطؤه بعكس متبع  
الظن والهوى
- ٥٨ المتكلمون بالألفاظ الجملة المبتدعة  
» البدعة تشتمل على حق وباطل
- ٥٩ هل الأمر أمر أصيغته أم لقريضة  
تقرن به ؟
- » المذاهب في هذه المسألة
- ٦٠ رأى ابن كلاب في كلام الله  
ودعواه أنه معنى واحد قائم بنفسه الله
- ٦٢ لماذا قال ابن كلاب والأشعري  
بهذا الرأي ؟
- » ما يلزم من القول بخلق القرآن  
ما وافق فيه الكلائية والمعتزلة
- ٦٣ والسلف وما خالفوها فيه
- ٦٤ ما أنكر على الكلائية في مسألة  
كلام الله
- ٦٥ الاستدلال على مذهب السلف  
في الكلام بآيات كثيرة من القرآن
- ٦٩ إثبات القرآن ما يقدر الله عليه  
و يشاؤه من أفعاله التي ليست  
هي نفس الخلوقات وغير أفعاله
- ٧٠ آيات وأحاديث صحاح في إثبات  
ذلك وفي إثبات الصفات
- ٨٠ خبر الرسول موافق لخبر القرآن  
المذاهب في أفعال الرب وصفاته
- ٨١ أصل الإيمان
- » المدعون معارضة العقل للنقل  
وسبب ضلالهم
- ٨٢ خطأ الفلاسفة في المعقول والمنقول
- » ضلال القائلين بقدم العالم
- ٨٤ القائلون بأن الحوادث صادرة  
عن جزء منه واجب
- ٨٥ إثبات فساد ذلك الزعم



٨٥	المدعون مناقضة العقل لنقل صفات	٩٦	انصافه بها لم يخل من الحوادث
٨٦	المسألة التي بنى عليها المتكلمون	٩٧	فهي حادث
	النافون الأفعال أموصفهم	٩٨	الزراع في المقدمة الأولى
»	إبطال الرازي والآمدی لأدلة	٩٧	الزراع في المقدمة الثانية
	نفاة الأفعال والصفات	٩٨	الحجة الثانية : لو كان قابلا لها
»	ضعف حججهما		لكن كان قابلا لها في الأزل وذلك
»	رأى أبي عبد الله الخطيب في		فرع إمكان وجودها في الأزل
	كتابه : نهاية العقول		الجواب عن هذه الحجة بوجود
٨٧	المذاهب في مسألة استعانة أن	١٠٠	الحجة الثالثة : أن قيام الحوادث
	يكون الله محلا للاحداث		به تغير والله مبرز عن التغير
»	جبهى الرازي بكثير من المذاهب	١٠١	جواب الرازي عن هذه الحجة
	المقدمة		التي اعتمد عليها الشيرستانى
»	رأى الفلاسفة في الباري سبحانه	»	اعتراض على جواب الرازي
٨٩	حكاية أبي البركات مناقشة	١٠٢	نفس لنفاة الصفات حجة عقلية
	القائمين بالحدوث للقائمين بالقدم		على مشتمها
٩٠	أول من قال بقدم العالم	»	ماذا يذم علماء الكلام
»	الوحدة المتوالة في صفات واجب	»	تناقض الخصوم دلائل على قساد
	الوجود		أدلتهم
٩٢	رأى المتكلمين في كلام الله تعالى	١٠٣	استدلال الجوينى على حدوث
٩٣	القول بقيام الحوادث بالذات		العالم بدلائل الأعراض المشهور
٩٥	ميل الرازي إلى المعتزلة والفلاسفة		وذم الأشعرى لهذا الدلائل
٩٦	مناقشة ابن تيمية لحجج الرازي	»	المقدمات التي بنى عليها دلائل
»	الحجة الأولى : القابل للشيء لا		الأعراض
	يخلو عنه وعن حده فهو جاز	١٠٤	مناقشة ابن تيمية للدلائل

- ١٠٤ رد أبي المعالي على المعتزلة وتماش  
ابن نيمية له
- » لم يسلم لأبي المعالي حجة على أن  
الغائب للشيء لا يخلو منه ومن ضده
- » الاستدلال الثاني لأبي المعالي :  
حدوث العالم مخالفة الجوهر  
لحكم الإله
- ١٠٥ رد أبي المعالي على الكرامية في  
تجوزهم قيام الحوادث بذات الرب
- ١٠٦ اعراض ابن نيمية على رد أبي المعالي
- ١٠٧ المعتزلة لاحجة لهم على استحالة  
اتصافه بالحوادث وأنه يترتبهم  
تقيس ذلك والاستدلال على هذا
- » تناقض الكرامية في آرائهم  
ومناقشة ابن نيمية لمن أثبت  
هذا التناقض
- ١٠٩ وجوب وصف الله بأحكام الإله
- ١١٠ إثبات تناقض الكرامية
- ١١٢ علماء الكلام لا يعتصمون في  
حجاجهم بكتاب ولا سنة
- » حكم السلف في علماء الكلام
- » كلما ازداد المرء تصديقا لعلم  
الكلام كلما ازداد نفاقا
- ١١٢ ما صنفه علماء الكلام مخالفة  
صريح المعقول وصريح المنقول
- ١١٣ استيعاب الرازي لحجج النفاة  
وبيانه لفسادها
- » إلزام الرازي لطوائف المتكلمين  
القول بحلول الحوادث
- ١١٤ الصفة إما حقيقية عارية عن  
الإضافة أو يلزمها إضافة
- » استدلال الرازي على عدم حلول  
الحوادث
- ١١٥ رد الأرموي على استدلال الرازي
- ١١٦ استدلال الرازي بأية ( لا أحب  
الآفان ) على عدم حلول الحوادث
- » الرد على هذا الاستدلال
- » إلزام الكرامية للأشاعرة بالقول  
بحلول الحوادث ورد الرازي عليهم
- ١١٧ دليل النفاة لا يتم إلا ببيان  
دليل المثبتة
- » القول في التسلسل
- ١١٨ الرد على من ينقون صفة الكلام
- ١١٩ ثبتت الأفعال القائمة به بما ثبتت  
الصفات القائمة به
- » عدم انصاف الرب بصفات  
الكمال يوجب اتصافه سبحانه  
بتقاضيها

- ١١٩ رجم المتفلسفة والباطنية أن هذه  
الصفات وتناقضها متقابلة تقابل  
العدم والملكية  
» الرد عليهم
- ١٢٠ دليل للتفاهة مبني على إثبات حلول  
الحوادث والرد عليه
- ١٢١ مفهوم الأزل والأبد والأزلي  
والأبدى  
» القائلون بأن شرط قدرة الله انتفاء  
الأزل والأبد
- ١٢٢ دليل آخر للتفاهة يدعون فيه بأن  
الواجب يكون ممكنا في إثبات  
الصفات
- ١٢٣ جواب المثبتين على هذا الدليل  
بوجوه
- ١٢٤ معارضة الرازي في دعواه أن  
القول بحلول الحوادث يلزم عامة  
الطوائف التي ذكرها في ص  
( ١١٣ )
- » مناقشة ابن تيمية لهذا الاعتراض  
ورده عليه بوجوه
- ١٢٥ اعتذارات الفلاسفة عما ألزمهم  
به الرازي
- ١٣٠ الطريق التي سلكها الأشعرى
- و بعض أتباع ابن حنبل في إثبات  
أن القرآن غير مخلوق
- ١٣١ محاورة هامة بين عبد العزيز المكي  
وبشر المريسي في مسألة خلق  
القرآن
- ١٣٤ إزامات محقة من يقول بخلق  
القرآن  
» رأى السلف فيمن يقولون بخلق  
القرآن
- ١٣٥ ردود مضحكة على من يقولون  
بخلق القرآن
- ١٣٦ مذهب بشر والجهمية في الصفات  
توضيح حجة عبد العزيز المكي  
على بشر
- ١٣٧ قول عبد العزيز المكي قريب  
من قول أهل الحديث في الصفات  
وبيان ذلك
- ١٣٩ إزامات بشر لعبد العزيز المكي  
والرد عليها
- ١٤٨ قول السلف : الله خالق ومساواة  
مخلوق إلا القرآن
- ١٤٩ تقديرات خيرة من كلام المريسي  
» الأول : الفعل حادث قائم بذات  
الله بقدرته
- » الثاني : أن الفعل قديم أزلي



- ١٥٠ الثالث : أن الفعل الذي كان قبله  
فعل آخر كان عن قدرته أيضا  
وهلم جرا
- ١٥١ الرابع : ليس مع الله في أمره  
شيء ولكنه لم يزل يفعل
- ١٥٢ حجة الفلاسفة على قدم العالم
- ١٥٣ سبب عجز المتكلمين عن رد  
هذه الحجة
- » رد ابن نيسية على حجة الفلاسفة
- » تعدد معاني التسلسل
- ١٥٥ شرح لما ورد في محاوراة المكي ليهنر
- ١٥٧ كلام المكي من جنس كلام  
ابن حنبل
- » رد ابن نيسية على الجهمية في  
إنكارهم أن الله كلم موسى
- ١٦٠ رد البخاري على الجهمية
- ١٦١ أئمة السنة أعلم بصحيح العقول  
وعصريح العقول
- ١٦٢ خطبة الإمام أحمد في رده على  
الجهمية والزنادقة
- » أصول الفرق بين أهل السنة  
والجهمية
- » ماذا نفي الجهمية الصفات الإلهية
- » تعجيز الفلاسفة الدهرية لنفاة  
الصفات
- ١٦٣ أصول الدين عند نفاة الصفات  
مخالفة لدين الله
- » تفرق نفاة الصفات في أصول دينهم
- » أهم ما تفرقوا فيه مسألة كلام الله
- ١٦٥ علم الكلام فرق بين الأمة  
الشهرستانية لم يكن يعرف  
مذهب السلف
- » كثير من الفضلاء المصنفين لم  
يكونوا على بيعة من مذهب السلف
- ١٦٦ الأئمة أقرب إلى السنة من  
الطوائف الكلامية الأخرى
- » كثير من أتباع الأئمة الفقهاء لم  
يكونوا على بيعة من السنة  
ومذهب السلف في الصفات
- » خطر شبهة الجهمية على القلوب
- » جهل المتكلمين بمذهب السلف  
ونشأ شبهة فيهم وأوقعهم في الباطل
- ١٦٧ بعض المتكلمين يبطل آراء المعتزلة  
والكرامية ولكنه يقع في باطلها
- » خطأ المتكلمين في النقل عن المذاهب  
مصدر خطأ أبي المعالي في النقل  
عن المذاهب الكلامية
- » الصوت المسموع بالقرآن والرأي فيه

- ١٦٩ أكابر فضلاء المتكلمين لا يعرف  
أقوال الأئمة في كبار المسائل  
إنكار ابن حنبل والأئمة قول  
الكلامية والكرامية والمعتزلة  
بالنصوص الثابتة عنهم  
» رد الغزالي على الفلاسفة بآراء  
جميع طوائف المتكلمين  
» الرسل لم تغير بمحالات العقول  
» قول السلف مخالف لآراء  
الطوائف الكلامية  
١٧٠ الخطأ في دقيق العلم مغفور  
» حكم جاهل وجرب الصلابة  
وتحريم الحر  
» حكاية الشهرستاني للآراء  
المختلفة في صفة الكلام  
١٧١ سخط رأي السلف في صفة  
الكلام  
١٧٢ مخالفة ما حكاه الشهرستاني عن  
مذهب السلف لما حكاه الجويني  
» الشهرستاني أدق وأعرف من  
الجويني بمذهب السلف  
١٧٣ إثبات القدم والأزلية لعين الافظ  
المؤلف المعين ليس بمذهب السلف  
» إطباق الأئمة على أن كلام الله  
غير مخلوق  
١٧٤ تنازع الناس في المراد بهذا القول  
» أصل النزاع : هل يتعلق القرآن  
بقدرته ومشيئته أم لا ؟  
» الأقوال المعروفة في مسألة الكلام  
سبعة لم يذكر الشهرستاني إلا ستة  
منها  
» الرازي في أكثر كتبه لم يبين  
مسألة القرآن على الطريقة المعروفة  
للأشعري  
» ضعف دليل الرازي على أن  
كلام الله قديم  
» دليل لابن زيمية على قدم الكلام  
١٧٥ دليل الرازي في نهاية العقول في  
مسألة الكلام  
١٧٦ عدول الرازي عن الطريقة المشهورة  
في مسألة الكلام لضعفها  
» ضعف ما اعتمد الرازي في مسألة  
القرآن  
١٧٧ للناس في مسس الكلام أربعة أقوال  
١٧٨ رأى أئمة أهل الحديث والسنة  
في مسألة الكلام  
» من الشيعة والجمعية من قالوا بتعدد  
بعض الصفات وحدوث العلم  
» الأشعري يحكي عن جمهور الإمامية  
القول بإثبات الحركة للذات

- ١٧٩ ابن الحكم والجوالقي والحضرمي  
وابن الهيثم يقولون : إرادته حركة  
» رأى غلاة القدرية في علم الله  
بالأشياء وبأفعال العباد  
» رأى زهير الأخرى وأبي معاذ  
النومني في الصفات  
» الحجة التي احتج بها الرازي لثبوت  
الصفات وبيان ضعفها من وجوه  
١٨٤ كلام ابن تيمية على حجة الكمال  
والنقصان  
» رأى طوائف المسلمين في الأصل  
الذي تبنى عليه مسألة الأفعال  
الاختيارية  
» هل يقوم بذات الله ما يتعلق بعشيقته  
وقدرته من الأفعال وغير الأفعال ؟  
» هل يمكن تسلسل الأمور المتجددة  
الحادثة ودوامها في الماضي والمستقبل ؟  
» رأى الطوائف في هاتين المسألتين  
١٨٥ حجج الرازي على حدوث الأجسام  
والعالم  
» حججه على انتفاء حوادث لا أول لها  
» الحجة الأولى على انتفاء الحوادث  
التي لا أول لها ومعارضة الأرموي لها  
١٨٦ شرح ابن تيمية لاعتراض الأرموي  
» الحجة الثانية للرازي واعتراض
- الأرموي عليها  
١٨٧ تفصيل ابن تيمية لاعتراض  
الأرموي  
١٨٨ الحجة الثالثة للرازي واعتراض  
الأرموي عليه وتعليق ابن تيمية عليهما  
١٨٩ الحجة الرابعة للرازي واعتراض  
الأرموي وتعليق ابن تيمية عليهما  
» الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد  
الدورات  
» الوجه الأول للفرق  
١٩٠ الوجه الثاني للفرق  
١٩٢ القول بقاء الجنة والحركات باطل  
وضلال  
١٩٣ هل لمعومات الله ومقدوراته كل  
أو لا كل لها ؟  
» مثال بفرق بين الماضي والمستقبل  
١٩٤ آراء الطوائف في إمكان وجود  
مالا يتناهي  
١٩٥ لا يجوز وجود علل ومعلولات  
لا تنتهي  
» الاحتجاج بتفاضل الدورات التي  
لا تنتهي والكلام عليه  
١٩٨ الحجة الخامسة للرازي واعتراض  
الأرموي عليها



- ١٩٨ رأى ابن تيمية في معارضة الأرموى  
وذكر اعتراض آخر أسلم من  
اعتراض الأرموى
- ١٩٩ جواب محكم عن الحجة الخامسة  
للرازي .
- » الحجة السادسة للرازي واعتراض  
الأرموى عليها وتعليق ابن تيمية  
عليها
- ٢٠٠ حجة أخرى للرازي واعتراض  
الأرموى عليها
- ٢٠١ بيان ابن تيمية لمعارضة الأرموى
- ٢٠٢ رد الرازي على المعارضة ورده على  
الرازي
- ٢٠٦ توجيه لاعتراض الأرموى على  
الرازي وتصحيح مقدمته
- ٢٠٩ تنازع أهل الكلام والنظر في  
ثبوت جسم قدمه وحجج الفريقين
- ٢١٢ تضعيف الأرموى لحجة الحركة  
والكون
- ٢١٥ رجوع إلى حجج الرازي واعتراض  
الأرموى عليها
- ٢١٨ برهان للرازي على عدم أزياء الجسم
- ٢١٩ برهان آخر للرازي على عدم أزياء  
الجسم واعتراض الأرموى وتعليق  
ابن تيمية عليهما
- ٢٢١ توضيح لبيان فساد حجة الرازي  
» برهان للرازي على إثبات حدوث  
الجسم .
- ٢٢٢ بناء برهان الرازي على توحيد  
الفلاسفة وعلى علة الافتقار
- ٢٢٣ ألفاظ « الجزء ، والغير والافتقار  
والتركيب » ألفاظ مجملة يُموّه بها  
على الناس .
- ٢٢٤ برهان للرازي على حدوث الجسم
- ٢٢٤ دلائل للرازي على نفي قدم الجسم
- ٢٢٥ تعقيب الأرموى وابن تيمية على  
الدلائل
- ٢٢٧ ضعف البراهين الخمسة التي احتج  
بها الرازي على حدوث الأجسام  
واعتراف الرازي بذلك في كتب  
أخرى له
- » اسم الله يتناول الذات والصفات
- » مناظرة عبد الرحمن بن إسحاق  
الإمام أحمد في مسألة خلق القرآن
- » فقط « غير » وما يراد به

- ٢٢٨ خلل ما فرّق به بين الصفات الذاتية والمعنوية
- ٢٢٩ الفرق بين العلم بالإمكان وعدم العلم بالامتناع
- ٢٣٠ حقيقة الفرق بين الصفات الذاتية والنفسية والمعنوية
- » تقرير الكلاميين بين هذه الصفات يشبه تقرير المنطقيين بين صفات الذاتى والعرضى
- » إلام يعود هذه الفروق في الحقيقة
- ٢٣١ سلوك الأمدى طريقاً آخر لبيان حدوث العالم وضعفه القدر في مسائل الكلاميين التي عارضوا بها الكتاب والسنة
- ٢٣٢ ما ضعف به الأمدى حجج الرازى في إثبات حدوث العالم
- ٢٣٣ اعتراض الأمدى على الرازى هو ما اعترض به الأرموى
- ٢٣٤ معنى كون الشيء مسبوقاً بالعدم
- ٢٣٥ تعديل لدليل الرازى على حدوث الأجسام
- ٢٣٦ اعتراض المستدل بهذا على الأمدى والأرموى
- » الإجمال في لفظ الكلّى ومتى يتمتع وجوده ؟
- ٢٣٧ هل يوجد الكلّى الطبيعي في الخارج ؟
- ٢٣٨ ما اختاره الأمدى في التدليل على امتناع حوادث غير متناهية
- » استدلاله بالتطبيق على ذلك
- ٢٤٠ طريقان للمتكلم في بيان امتناع ما لا نهاية له وبيان فسادها
- ٢٤١ طريق ثالث للمتكلم على ما تقدم وبيان فسادها من ثلاثة أوجه
- ٢٤٢ طريق رابع للمتكلم وبيان فسادها
- ٢٤٨ إدخال منع العلة المتعاقبة في إثبات واجب الوجود
- ٢٤٩ تلك هي حجة ابن سينا على أن المعلول يكون مع العلة في الزمان
- » أقوال الناس في مقارنة المعلول لعلة التامة والمفعول لقاعه
- ٢٥٠ الفرق بين تأثير القادر المختار وتأثير العلة الموجبة
- » لم يقسم أرسطو الوجود إلى واجب وممكن
- ٢٥١ حقيقة قول أرسطو وأتباعه
- ٢٥٢ المقدمة الثانية التي بنوا عليها امتناع العلة المتعاقبة

٢٥٣	بيان فساد العلم الإلهي عند الفلاسفة	٢٦٠	حقيقة قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية أن الرب لا يزل معطلا لا يفعل شيئا
٢٥٤	معرفة وجود الله مستقرة في الفطرة	٢٦١	إثبات الفلاسفة للمادة والصور
»	بنيات أدلة الرازي في إثبات الصانع على مقدمة واحدة وتفصيل هذه المسائل		وقوع هذين اللفظين على معان متعددة
٢٥٦	فساد العقول بتأثر الأجسام	٢٦٢	الاستدلال بما في العالم من أحكام وإتقان على وجود الذات الإلهية
٢٦٠	استدلال الرازي بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع	٢٦٢	ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق
»	هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن		نصريح العقول

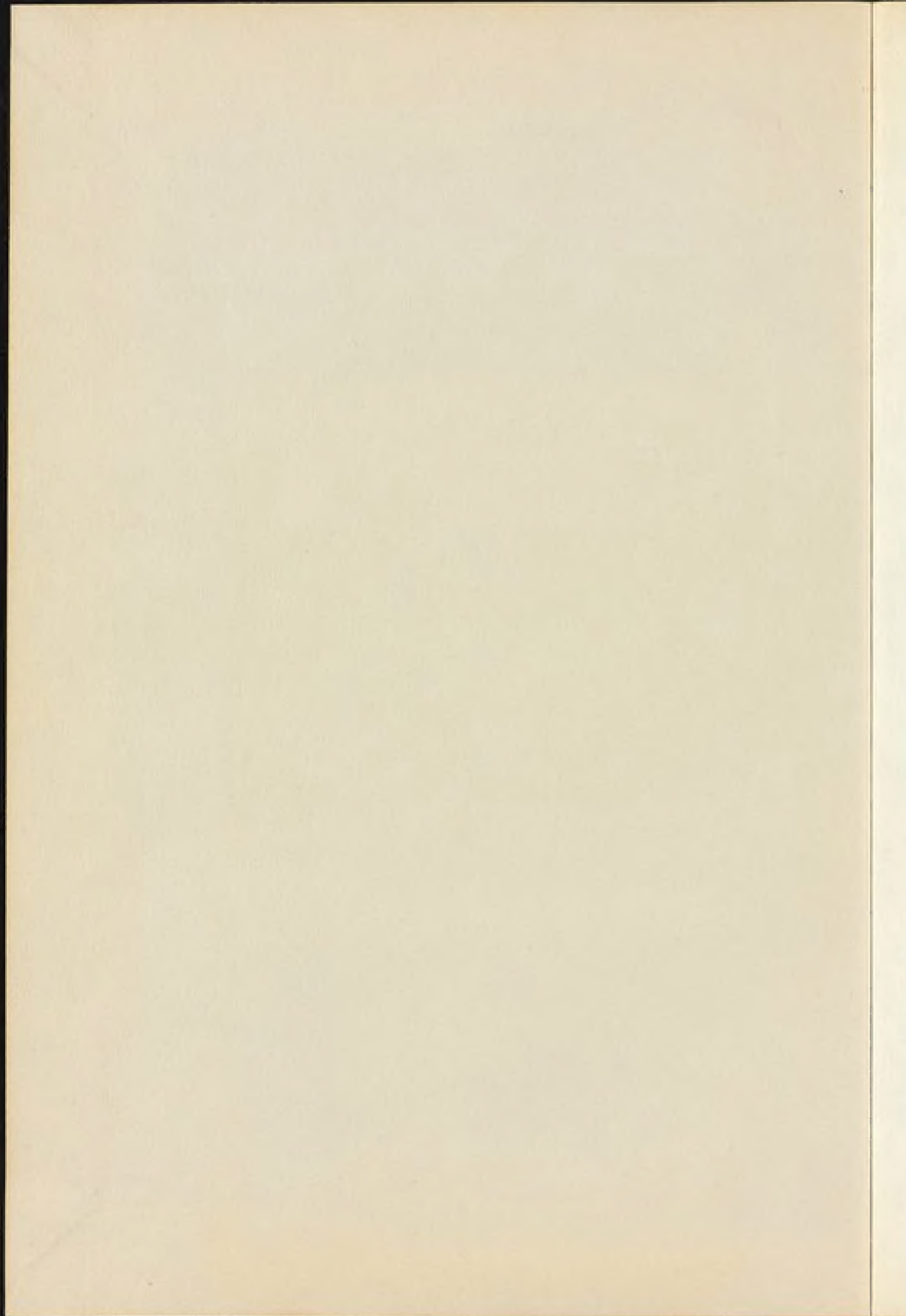
وضع فهرست هذا الجزء والجزء الأول الشيخ عبد الرحمن الوكيل  
الوكيل الأول لجامعة أنصار السنة الحمدية

والحمد لله أولا وآخرا ، وصلاته وسلامه على سيدنا  
محمد نبيه ورسوله وعلى آله وصحبه

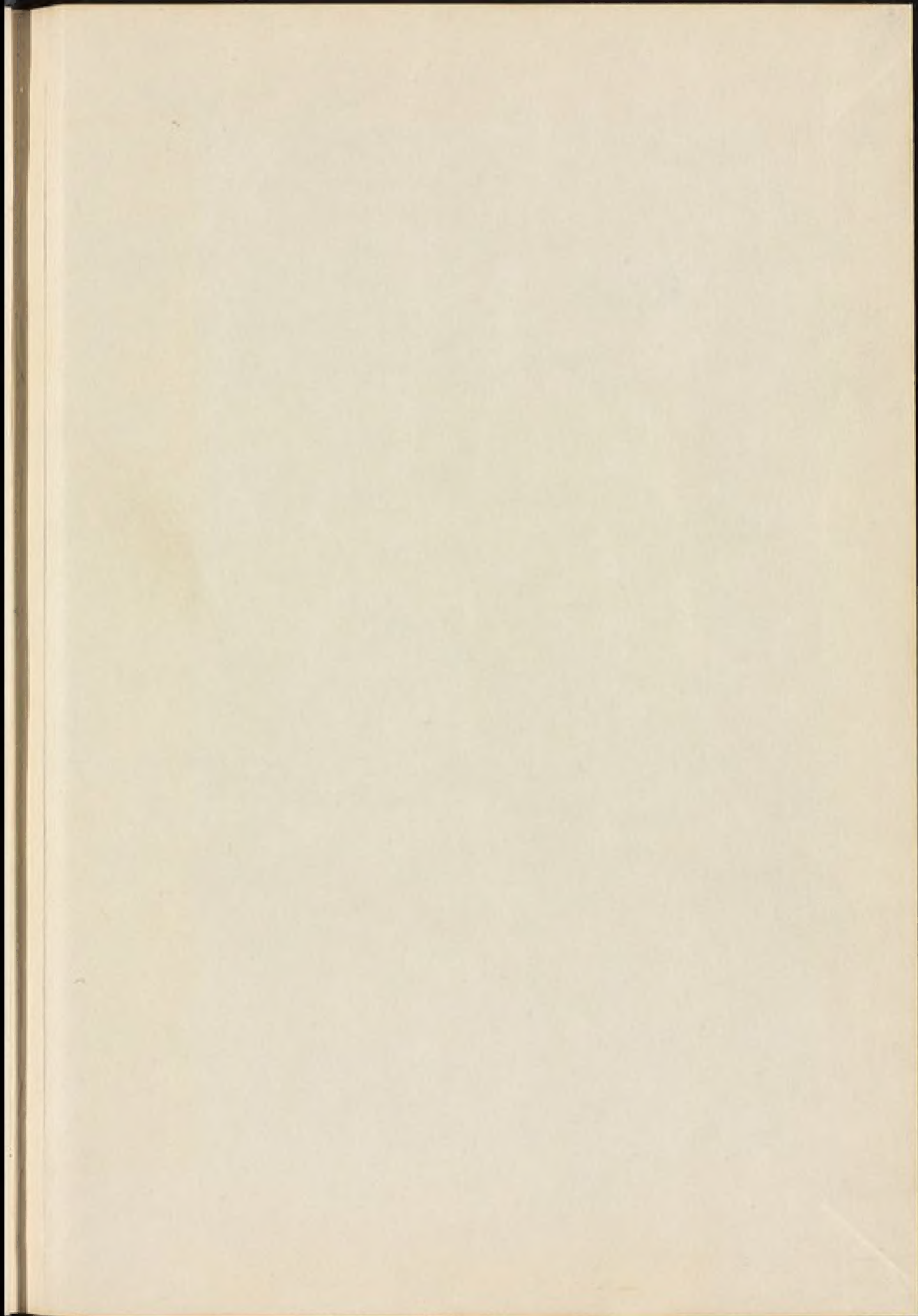












COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0036759090

DATE DUE

DATE DUE

02789671

INSERT

BOOK CARD

PLEASE DO NOT REMOVE  
A TWO DOLLAR FINE WILL  
BE CHARGED FOR THE LOSS  
OR MISUSE OF THIS CARD

ENTRY

PRINTED IN U.S.A.

02789671

BP 160  
.125 V2

DEC 10 1971



